Univ. of
Toronto
Library

BINDING LIST AUG 15 1923

ARCHIV
FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

UNTER MITREDAKTION VON

H. OLDENBERG C. BEZOLD K. TH. PREUSZ

HERAUSGEGEBEN VON

ALBRECHT DIETERICH

ZEHNTER BAND

MIT 6 TAFELN

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG 1907

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

BL
4
A8
Bd. 10

Inhaltsverzeichnis

I Abhandlungen

Seite

Dei certi und dei incerti Von Alfred von Domaszewski in Heidelberg 1

Die Marcus-Kontroverse in ihrer heutigen Gestalt Von H. Holtzmann in Baden-Baden 18. 161

Eisen als Schutz gegen Dämonen Von I. Goldziher in Budapest 41

Hippolyte Par Salomon Reinach à Paris 47

Feralis exercitus Von Ludwig Weniger in Weimar 61. 229

Der Robbengott Phokos Von Otto Kern in Rostock 82

Mythologische Fragen Von Richard M. Meyer in Berlin [Schluß] 88

Aus dem Asklepieion von Kos Von Rudolf Herzog in Tübingen 201. 400

Chthonische und himmlische Götter Von Sam Wide in Upsala . 257

Blut- und Speichelbünde bei den Wadschagga Von Missionar J. Raum in Moschi am Kilimandjaro (Deutsch-Ostafrika) . . 269

Zwei griechische Terrakotten Von A. Furtwängler in München 321

Die Festcyclen des römischen Kalenders Von Alfred von Domaszewski in Heidelberg 333

Mythische Reste in der Paradieserzählung Von Hugo Greßmann in Kiel 345

Der Ursprung des Larenkultes Von Ernst Samter in Charlottenburg 368

Neue Goldblättchen mit griechischen Aufschriften Von Max Siebourg in M.-Gladbach 393

Die Todsünden Von Marie Gothein in Heidelberg 416

II Berichte

1 Babylonisch-assyrische Religion Von C. Bezold in Heidelberg 104

2 Melanesien 1903/04 Von W. Foy in Köln 129. 295. 510

3 Religionsgeschichtliches aus den Monumenta Iudaica Von Oskar Holtzmann in Gießen 485

4 Mikro- und Polynesien 1903/04 Von W. Foy in Köln 521

III Mitteilungen und Hinweise

Von Th. Nöldeke (Die Selbstentmannung bei den Syrern) 150; A. Körte (Das Land der Hyperboreer) 152; B. Kahle (Sommertag) 153; Alb. Ostheide (Zum Martinsfeste) 154; F. Boll (Zu Band IX S. 185, 2) 157; Bernhard Struck (Niederlegen und Aufheben der Kinder von der Erde) 158; F. Rösiger (Der Examenmann in Schulpforte) 158.

Von Hans Meltzer (Zentralasiatischer Aberglaube) 311; Julius Boehmer (Zu Genesis 1 und 2) 314; L. Deubner (Anitschkoffs Rituelles Frühlingslied) 318; (Primitive Vorstellung von der Seele) 319; (Hubert: Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie) 319; (Cumont: Über Mysterien des Sabazius und Judaismus) 319; (Mitteilung über Konrad Keßlers handschriftlichen Nachlaß) 319.

Von Rostowzew (An den Herausgeber) 560; M. v. Waldberg (Voßlers Dantekommentar) 562; Otto Weinreich (Antike Himmelsbriefe) 566; Hans Meltzer (Kind und Korn) 567.

Register Von Otto Weinreich 568.

I Abhandlungen

Dei certi und dei incerti

Von **Alfred von Domaszewski** in Heidelberg

Um die ältesten Vorstellungen der Römer vom Göttlichen zu begreifen, ist es notwendig, sich klar zu werden, wie die Menschen von den Ideen der Vernunft geleitet zur Annahme göttlicher Wesenheiten gelangen.

Die Gegenstände der Außenwelt sind uns nicht unmittelbar gegeben. Wir erhalten Kenntnis von ihnen nur durch die Reize, die sie auf unsere Sinnesorgane ausüben. Diese Reize, z. B. die Bewegung des lichttragenden Äthers, erzeugen in uns Empfindungen. Jedoch ist der Erregungszustand der Sinnesnerven, in den sie durch die Erschütterung der Ätherwelle geraten, noch nicht Empfindung; erst in unserem Geiste wird die Erregung des Nerves zur Empfindung. Entsteht die Erregung, die die Ätherwelle bewirkt, in einem Temperaturnerv der Haut, so ist die Empfindung Wärme; trifft dagegen die Ätherwelle den Sehnerv, so entsteht die Empfindung der Farbe, z. B. rot. Aber Empfindung ist noch keine Erkenntnis der Außenwelt. Erst durch das Spiel der Einbildungskraft und die ordnende Kraft des Verstandes gestaltet unser Geist die Empfindungen zu Erscheinungen, z. B. die Erscheinung eines roten Blattes. Durch einen dunkeln Vorgang unseres Gemütes bringen wir die Erscheinungen unter Begriffe. Begriff ist eine Vorstellung, die durch ein gemeinsames Merkmal gleichartige Erscheinungen zusammenfaßt, z. B. das Rot als

Begriff ist eine Vorstellung, welche alle Erscheinungen, in denen wir rot wahrgenommen haben, durch dieses gemeinsame Merkmal zusammenfaßt. Deshalb sagen wir, wir haben etwas begriffen, wenn der Prozeß der Aufnahme der durch die Sinne gegebenen Erscheinungen in den Verstand sich vollzogen hat. Dann sagen wir auch, wir verstehen die Sache, wir haben sie den Begriffen unseres Verstandes unterworfen, sie ist in unserem Verstande. Um den Begriff festzuhalten mit seinem ganzen möglichen Inhalt an Erscheinungen, schaffen wir ihm einen Namen, ein Wort, das ihn bezeichnet. Dieses Wort ruft in unserem Geiste den Begriff immer wieder hervor, z. B. das Wort rot. Von diesem Begriffe können wir wieder zurück zu den Erscheinungen niedersteigen, aus denen wir ihn abgezogen haben. Da die Erscheinungen fast immer durch das Sehorgan vermittelt werden, so sagen wir, wir kehren zurück zur Anschauung. Wie der große Meister des Denkens es ausgedrückt hat, Begriffe ohne Anschauungen sind leer, d. h. wir denken dabei keine bestimmten Erscheinungen; Anschauungen ohne Begriffe sind blind, erst durch den Begriff denken wir die Erscheinungen. Um mir den Begriff rot klar zu machen, d. h. mir bewußt zu werden, was ich bei dem Worte rot denke, muß ich die einzelnen Erscheinungen hervorrufen, z. B. rotes Blatt, rotes Tuch, rote Wolke, aus denen ich den Begriff rot als gemeinsames Merkmal abgezogen habe. Wer klar denken will, muß anschaulich denken, so denken, daß er die Erscheinungen schaut. Um dagegen rot als ein vielen Erscheinungen gemeinsames Merkmal zu denken, muß ich den Begriff rot aus ihnen abziehen, abstrahieren, sonst kann ich überhaupt nicht denken, sondern die Bilder der roten Erscheinungen folgen aufeinander beziehungslos, lassen gar keine dauernde Spur in meinem Denken zurück.

Wenn eine Reihe von Erscheinungen in der Anschauung so fest untereinander, wechselweise verknüpft sind, daß die eine Erscheinung immer notwendig alle anderen Erscheinungen

mit hervorruft, so empfinde ich einen Zwang der Verknüpfung dieser Erscheinungen zu einer Einheit, dem ich mich nicht entziehen kann. Z. B. ich sehe die Linde vor meinem Hause als eine Erscheinung, so ist das eine Verflechtung von Einzelerscheinungen: Größe, Gestalt, Gliederung des Stammes, der Zweige, Blätter, Blüten, alles in einer bestimmten Ausdehnung, Form, Farbe des einzelnen, alles sich gegenseitig bedingend. Dieser Zwang zur Verbindung der Einzelerscheinungen führt mich auf die Vorstellung einer gemeinsamen Ursache für alle diese Einzelerscheinungen, deren Verflechtung die Linde ist. Ich vergewissere mich über das Dasein dieser Ursache durch den Tastsinn, die Berührung. Hier finde ich etwas außer mir, das meinem Ich sich entgegensetzt, ihm entgegensteht, den Gegenstand. Ich darf aber nie vergessen, daß dieser Gegenstand kein Ding an sich ist, d. h. etwas, das unabhängig von meinem Geiste da ist. Der Gegenstand ist nur ein durch einen Schluß meines Verstandes geformtes Etwas.

An solchen Gegenständen der Außenwelt nehme ich Veränderungen wahr. Ich bemerke in der Verflechtung der Erscheinungen, die den Gegenstand ausmachen, einzelne Erscheinungen, die auftreten, um wieder zu vergehen. So nehme ich an jenem Lindenbaume wahr ein Zittern des Wipfels, eine Bewegung der Zweige, ein Rauschen der Blätter, ein Duften der Blüten. Woher kommen diese Veränderungen an den Gegenständen? Das ist die unendlich schwierige Frage für das erste Denken. Nun sind wir uns bewußt, daß wir selbst Veränderungen unseres eigenen Zustandes durch einen Entschluß unseres Willens hervorrufen. Wie wir unsere Gliedmaßen bewegen, so bewegt der Baum seine Zweige, wie wir unsere Stimme ertönen lassen, so der Baum sein Rauschen. Dies führt uns darauf, die Veränderung an den Gegenständen der Außenwelt auf Ursachen zurückzuführen, die unserem Willen gleichartig sind. Dann ist die uns umgebende Natur von

wollenden Ursachen erfüllt, deren Wirkungen überall da hervortreten, wo wir eine Veränderung an den Gegenständen der Außenwelt wahrnehmen.

Die unbestimmte Ursache solcher Wirkungen nennen die Römer numen, ein wollendes Wesen. Überall ist der Mensch im Naturzustande den Wirkungen des Numen ausgesetzt, die sein ganzes Leben bestimmen, deren Übermacht er sich nicht entziehen kann, so daß er durch Unterwerfung unter das Numen dessen schädlichen Einfluß abzuwehren, den günstigen herbeizurufen sucht. Diese Verehrung des Numen ist wieder eine Vorstellung, die der Mensch dem Verhältnis der Menschen untereinander entnommen hat. Wie der Schwächere unter den Menschen durch Unterwerfung, Verehrung, durch Gaben und Spenden den Willen des Mächtigeren sich geneigt zu machen sucht, so verfährt der Mensch auch gegenüber dem Numen. *Mars pater, te precor quaesoque ut sies volens propitius mihi.*

Wenn Veränderungen an den Gegenständen der Außenwelt auftauchen, um wieder zu vergehen, so steigert sich auch die Wirkung des Numen bis zu einer gewissen Höhe, um wieder zu verschwinden. In gewissen Augenblicken erreicht die Wirkung des Numen einen höchsten Grad, wird sinnfällig. Hier bemächtigt sich der Verstand der Erscheinung, bringt sie unter einen Begriff, indem er ihr einen Namen gibt. So sind die sich wiederholenden augenblicklichen Wirkungen des Numen im Namen festgehalten, z. B. der Blitz. Unter diesem Namen wird das Numen Gegenstand der Verehrung. Man ist sicher, indem man das Numen unter diesem Nomen als fulmen anruft, auch die bestimmte durch das Nomen bezeichnete Wirkung des Numen zu verehren.

Gerade weil das Numen seinem Wesen nach ganz unbestimmt ist und nur an seiner Wirkung kenntlich, die im Augenblick entsteht und vergeht, wurden die Römer bestimmt, jeden Augenblick der stärksten Wirkung zum Gegenstand der Verehrung zu machen. Wenn bei einer bestimmten Handlung,

die der Mensch vornimmt, die Wirkungen des Numen in einer Reihe von Augenblicken stärkster Äußerung hervortreten, so haben die Römer alle diese Augenblicke unter Begriffe gebracht, mit Namen belegt und sie vor Beginn der Handlung der Reihe nach angerufen, um sicher zu sein, daß für die ganze Dauer der Handlung das Numen den Menschen geneigt sein werde.

Am anschaulichsten ist diese römische Denkweise für die Bestellung des Ackers überliefert.[1] Beim Fluropfer hat nach Fabius Pictor der flamen außer Tellus und Ceres zwölf Götter anzurufen. Sie entsprechen ebensoviel Handlungen, *actus*, des Landmannes.[2] Der *vervactor* für das erste Durchackern des Brachfeldes, der *reparator* für das zweimalige Durchpflügen, der *imporcitor* für das dritte und endgültige Pflügen, bei welchem die Furchen, lirae, gezogen und die Ackerbeete porcae aufgeworfen werden, der *insitor* für das Einsäen, der *obarator* für das Überpflügen nach der Aussaat, der *occator* für die Überarbeitung des Ackers mit der Egge, der *saritor* für das Jäten, *sarire*, oder Ausreuten des Unkrautes mit der Hacke, der *subruncinator* für das Ausraufen des Unkrautes, der *messor* für die Tätigkeit der Schnitter, der *convector* für die Einfahrt des Getreides, der *conditor* für das Aufspeichern des Getreides, der *promitor* für die Herausgabe des Getreides aus den Speichern. Solche Götter nannten die Pontifices[3] *proprii dii, qui singulis actibus praesunt*, besondere Götter, die den einzelnen Handlungen vorstehen. Das Anrufen einer solchen Götterreihe heißt *indigitare* und die Reihe der Götter, welche eine solche Litanei bilden, *indigitamentum*. Für alle Handlungen des Lebens hatten die Römer solche Litaneien.

---

[1] Usener *Götternamen*, 76.

[2] Servius *Georg.* 1, 21. Fabius Pictor hos deos enumerat quos invocat flamen sacrum cereale faaeus Telluri et Cereri: Vervactorem, Reparatorem, Inporcitorem, Insitorem, Obaratorem, Occatorem, Sarritorem, Subruncinatorem, Messorem, Convectorem, Conditorem, Promitorem.

[3] Servius *ad. Aen.* 2, 241.

Meist sind diese Götter nur innerhalb der Litaneien selbst Gegenstand der Verehrung. Aber es ist möglich, daß ein solcher Augenblicksgott sich loslöst aus der Reihe, daß das Numen, welches die durch ihn bezeichnete Wirkung hervorruft, Gegenstand besonderer Verehrung wird. Das ist geschehen bei dem *Conditor*. Dieser ist nach seiner Bildung ein nomen agentis, das eine Handlung, einen actus, bezeichnet. Indem bei der Bergung des Getreides ein dauernder Zustand eintritt, wird für das geborgene Getreide ein besonderes Numen *consus* angerufen, das wieder in seiner grammatischen Bildung die dauernde Wirkung des numen erkennen läßt.

Alle diese Wirkungen, die eintretenden Veränderungen an den Gegenständen der Außenwelt, werden betrachtet als Lebensvorgänge, nach Analogie des menschlichen Lebens und der Veränderungen, die dieses Leben im Zustande der Menschen hervorruft. Alles Leben beruht, nach menschlicher Art gedacht, auf männlicher Zeugung und weiblicher Empfängnis. Wie sollte man entscheiden, ob die Wirkung des Numen dieser oder jener Art sei? Daher ist es eine häufige Erscheinung in den Reihen der Indigitamenta, daß derselbe Begriff männlich und weiblich nebeneinander angerufen wird.[1] So steht neben Liber eine Libera, neben Faunus eine Fauna, Worte, die die schöpferische Kraft des großen Numen der Erde, Tellus, bezeichnen, für das Leben der Pflanzen und Tiere.[2]

Weit wichtiger für das Leben der Menschen als die Wirkungen, welche die Augenblicksgötter der Indigitamenta bezeichnen, sind jene, die als stetige Äußerungen des Numen erscheinen, wie das Licht, das vom Himmel niederströmt. Da diese Wirkungen dauernd auftreten, so sind sie auch Gegenstand dauernder Verehrung und erscheinen als Ausfluß weit mächtigerer Numina, als jene Augenblickswirkungen der Litaneien. Das Licht, das vom Himmel ausgeht, ist von allen

[1] Usener *Götternamen* 33. 77. [2] *Westd. Zeitschr.* 24, 1905, 73 ff.

Wirkungen, die der Mensch von der Außenwelt erfährt, die mächtigste. Deshalb erhält der Himmel, der solche Wirkung entsendet, den höchsten Platz in der Verehrung. Das gleiche gilt von der Erde Tellus, die alle Pflanzen und Tiere und selbst den Menschen hervorbringt.[1]

Die dauernde Wirkung führt auch auf die Vorstellung einer dauernden Ursache, auf eine feste Umgrenzung des Numen, das sich von allen anderen göttlichen Einflüssen, die sich dauernd oder im Augenblick äußern, unterscheidet. Nun entdeckte man an den so umgrenzten Numen immer neue Wirkungen, wie am Himmel die Bildung der Wolken, das Niedergehen des Regens, die Erzeugung der Bewegung in der Luft bis zum Orkan, den feurigen Blitz, der den Wolken entfährt, mit seinem Nachhall, dem Donner. Waren diese Wirkungen ursprünglich als Augenblickswirkungen eines unbestimmten Numen erschienen und jede Wirkung, sobald sie sinnfällig wurde, z. B. der einzelne Blitz, einzeln verehrt worden[2], so gewannen sie allmählich eine feste Beziehung auf eine gemeinsame Ursache, den Himmel, von welchem sie alle ausgingen. Unter den Erscheinungen der Atmosphäre tritt so eine feste Verknüpfung ein, ein wechselseitiges Sichbedingen. Der Zwang der Verbindung führte auch hier zur Bildung eines Gegenstandes, der aber mit einem Willen erfüllt ist, also einer Person. Diese Person sammelt die Wolken, gießt den Regen nieder, entsendet das Licht, schleudert den Blitz. Der persönlich gedachte Gott ist nicht anders entstanden als der persönlich gedachte Baum. Wie der im Baume lebende Wille sich in Wirkungen äußert, so auch der persönlich gedachte Himmel. Durch die feste Umgrenzung des Numen und die dauernden Wirkungen seiner Willensäußerungen ist der persönliche Gott erwachsen, der deus. Der Mensch hatte den Gott nach dem Urbild seines eigenen Geistes geschaffen.

---

[1] Dieterich *Mutter Erde.* [2] Usener *Rhein. Mus.* 60, 1905, 1 ff.

Allerdings jene Sicherheit, welche für das Dasein der körperlichen Gegenstände der Außenwelt der Tastsinn durch die Merkmale der Ausdehnung und des Widerstandes gewährt, konnte man für die geistigen Personen nicht gewinnen. Aber auch die körperlichen Gegenstände halten wir nur deshalb für wirklich, nicht eingebildet, durch die Phantasie uns nur vorgespiegelt wie im Traume, weil sie etwas wirken. Die geistigen Persönlichkeiten wirken gleichfalls, also sind sie wirklich. So schlossen die Römer, und so schließen unsere Materialisten, wenn sie von den Kräften der Natur mit jenen Worten der Verehrung sprechen, welche die Gottesverehrer von Gott gebrauchen. Und doch beruht ihr Glaube an das Dasein jener Kräfte nur auf deren Wirkungen, wie der Glaube der Römer vom Dasein des Juppiter. Indem sie alles Geistige überwunden haben, sind sie in Wahrheit zur primitivsten Form römischen Denkens, zur Verehrung von Numina zurückgekehrt. Denn wenn das Wort Kraft in der Anschauung noch etwas bedeuten soll, so bedeutet es gewollte Wirkung. Die wahren Naturforscher, die alles sind, nur keine Monisten, haben den Begriff Kraft aus der Naturerklärung ausgeschaltet.

Nachdem der deus Gestalt und Persönlichkeit gewonnen, werden die Wirkungen, die einst sein unbestimmtes Numen geäußert hatte, zu seinen Eigenschaften. Auch als Eigenschaften sind diese Wirkungen Gegenstand der Verehrung, aber nur insoweit, als sie an dem deus erscheinen, der der Träger dieser Eigenschaft ist.[1] Eine dieser Eigenschaften bezeichnet das Wesen des Gottes am deutlichsten. Es ist eben jene Wirkung, die einst als die stärkste Äußerung seines Numen galt, wie am Himmel das Licht, an die sich die anderen Wirkungen anschlossen, als das festumgrenzte Numen entstand, aus dem der persönliche deus erwuchs. Im Gebet werden diese Eigenschaften angerufen, und der Name des Gottes, der der Träger

[1] *Festschrift für Otto Hirschfeld*, 1903, 243.

der Eigenschaft ist, tritt im Besitz anzeigenden Genetiv hinzu.

Gellius N. A. 13, 33: *Comprecationes deorum immortalium, quae ritu Romano fiunt, expositae sunt in libris sacerdotum populi Romani et in plerisque antiquis orationibus. In his scriptum est: Luam Saturni, Salaciam Neptuni, Horam Quirini, Virites Quirini, Maiam Volcani, Heriem Iunonis, Moles Martis, Nerionem Martis.*

Am klarsten läßt sich die Bedeutung der Eigenschaftsgötter bei der Salacia Neptuni entwickeln. Neptunus ist der Gott der Quellen und fließenden Gewässer.[1] Salacia, die von salax abzuleiten ist, dieses wieder von salire, ist die Springkraft der Quelle, welche Eigenschaft das Wesen des Gottes Neptunus aufs schärfste bezeichnet. Neben Salacia stehen in den Inschriften die Vires Neptuni, seine Kräfte. Einst, als man das unbestimmte Numen der Quellen und fließenden Gewässer verehrte, rief man in einer Litanei seine Wirkungen an, darunter auch Salacia. Sie hat sich behauptet, alle anderen Wirkungen sind in das zusammenfassende Vires verblaßt. Doch sind damit die Einzelwirkungen aus dem Glauben nicht verschwunden. In einem Falle, den moles, Strebungen, des Mars läßt es sich noch zeigen, daß ihre besondere Wesenheit ganz stark empfunden wurde. Sie treten hervor in den Beinamen der Legionen, rapax die stürmisch andringende Kraft des Kriegsgottes, fulminata die mit der Gewalt des Blitzes wirkende Kraft, ferrata das feste Beharren im Widerstande.

Noch in einer anderen Weise wußten die Römer die langen Reihen der Litaneien zu verkürzen, indem sie das erste und letzte Glied nannten. So wurde der Gott des Anfanges Ianus angerufen als Patulcius Clusius, Namen, die die ganze Reihe der Wirkungen, die vom Beginn einer Handlung bis zu ihrem Ende verlaufen, zusammenschließen. Denn nach der Auffassung

[1] *Westd. Korr.-Bl.* 1896, 233.

der Römer bestimmt der Anfang mit Notwendigkeit das Ende. *Quod initio vitiosum est, non potest tractu temporis convalescere.* Als dieses Numen ganz persönlich geworden, wird Ianus am Anfange jedes Gebetes angerufen, damit sein Numen die im Gebete erflehte Wirkung während des ganzen Verlaufes der Handlung gnädig begleite.

Wie wir sahen, wurden die Wirkungen des Numen, durch deren Zusammenschluß der persönlich gedachte Gott, deus, entstand, als seine Eigenschaften verehrt. So treten diese Wirkungen wieder hervor in den Beinamen des deus, Juppiter Lucetius, der Sender des Lichtes. Einst, als man das unbestimmte Numen des Himmels verehrte, rief man das Licht selbst an.

Es ist aber auch möglich, daß eine Eigenschaft, welche eine stärkste Wirkung des Numen bezeichnet, in einem Stadium, wo die Bildung des abgegrenzten Numen schon vollendet war, sich loslöst und dauernd als die Wirkung eines selbständigen Numen verehrt wurde. Das geschah bei den Tempestates.[1] Diese Sturmgottheiten sind für die Latiner die einzigen wirkenden Kräfte des Meeres. Als echte Bauern empfanden sie *παρὰ θῖν' ἁλὸς ἀτρυγέτοιο* nichts als das Grauen vor dem Wüten dieser Unholdinnen. Doch heißt Juppiter noch auf den Inschriften einer späten Zeit *tempestatium divinarum potens.* Die Tempestates sind Wirkungen seiner Potestas.

So stehen bei den Römern alle Formen des Göttlichen nebeneinander. Die Augenblicksgötter der Indigitamenta, die gar nicht auf ein einheitliches Numen zurückgeführt werden. Die festumgrenzten Einzelnumina von dauernder Wirkung, wie Consus und Tempestates. Das ausgebreitete Numen, das mancherlei Wirkungen äußert, aber keine Persönlichkeit gewinnt, wie der Gott des Waldes Silvanus, der in der adjektivischen Bildung seines Namens das Numen noch erkennen

[1] *Westd. Korr.-Bl.* 1898, 112.

läßt, das im Walde waltet.[1] Endlich der persönliche deus, mit seinen Eigenschaften wie Juppiter. Es ist ein unendlicher Reichtum an Bildungen, der das Verhältnis des Menschen zur Natur zu erfassen sucht, allen Wirkungen des Göttlichen gerecht werden will, jedem Grade geistiger Entwickelung gemäß ist.

Der deus wurde immer persönlicher, dem Menschengeiste immer ähnlicher gedacht, bis er endlich auch der Träger sittlicher Eigenschaften wird. Das Himmelslicht, persönlich Juppiter, das überall hindringt, dem nichts verborgen bleibt, wurde der Träger der sittlichen Eigenschaft des Rechtes und der Treue, so daß, wo immer die Menschen zu bindenden Satzungen zusammentreten, dem Rechte seinen Lauf lassen, dies nur geschehen kann unter dem Lichte des Himmels.[2]

Der zur vollen Persönlichkeit erstarkte Gott gewinnt auf Grund seiner sittlichen Eigenschaften eine selbständige Ausbildung, die die Naturwirkungen seines ursprünglichen Wesens ganz zurücktreten läßt. Am klarsten ist dies bei Mars, dessen Naturbedeutung durch die einseitige Betonung seiner Virtus, der männlichen Kraft, verdunkelt ist.[3] Er ist der Träger der nationalen Tugenden, Honos und Virtus[4], das Urbild des Römers und so der Stammvater seines Volkes.

Das Himmelslicht wurde auch die Ursache für die Vorstellung eines Weltganzen.[5] Dieses Licht, das vom Himmel ausgeht, umspielt alle Gegenstände der Außenwelt und dringt von den fernsten Sternen zu uns. Indem wir den Strahlen des Lichtes folgen, verbinden wir die Gegenstände der Außenwelt, es leitet uns von der nächsten Umgebung in immer weitere Fernen bis in die Unendlichkeit des Weltraumes, und von den Sternen kehren wir zurück auf die festgegründete Erde. Der Gedanke eines großen Zusammenhanges der Natur, einer steten Wechselbeziehung aller Dinge unter dem Himmel

[1] *Philologus* 1902, 1 ff. [2] Usener *Götternamen* 177 ff.
[3] *Philologus* 1902, 9 f. [4] *Archiv für Religionsw.* 9, 309.
[5] Kant *Kritik der reinen Vernunft* 1. Aufl., 213.

entstand. Als der Himmel sich zum persönlichen Juppiter gestaltete, wurde dieser deus der Lenker des Weltganzen, das sein Licht durchströmt. Die anderen Götter treten hinter ihm zurück in ein Verhältnis der Abhängigkeit. Ein Reich der Götter entsteht nach Art des menschlichen Staates, wo jeder deus nach dem Maße seiner Wirkungen einen bestimmten Einfluß übt.

Auch jene römischen Götter, die so zu wirklichen dei geworden sind, verleugnen nie ganz ihren Ursprung aus den begrifflichen Göttern der Indigitamenta. Jene völlige Menschwerdung der Olympier Homers, deren Leben die durchsichtige Einkleidung menschlicher Verhältnisse ist, hat sich in der römischen Götterwelt niemals vollzogen. Götterehen, Göttersöhne kennt der römische Glaube nicht. Unnahbar bleiben sie den Menschen. Man ruft sie an im Gebete als pater und mater zum Zeichen der Unterwerfung unter ihren Willen, wie der Sohn dem Gebote des Pater familias sich fügt. Der sittlich strenge Gehorsam, der das Familienleben der Römer beherrscht, die Pietas, ist der Sinn der römischen *religio*.

Nur bei Tellus hat die geheimnisvoll-lebenschaffende Kraft dem Namen mater die physische Bedeutung dauernd erhalten. Neben ihr verehrten die Römer einst, gleich den alten Indern, nur das Morgenrot *mater Matuta*, als weibliche Gottheit. Wer je auf einem ragenden Gipfel der Hochalpen oder in der unbegrenzten Einsamkeit der Wüste das Erwachen des Tages erwartet hat, wie das erste leise Erröten des Osthimmels zu immer tieferem und tieferem Purpur sich steigert, bis endlich die strahlende Sonne aufleuchtet, der wird das Naturempfinden bewundern müssen, dem das Morgenrot das Licht gebar.

Doch war es den Römern unmöglich, aus ihrer Götterwelt einen Monotheismus zu erzeugen. Denn das festumgrenzte, begriffssichere Wirken der römischen Götter konnte niemals zu einer Einheit zusammenfließen. Das hätte die Wirkung in ihrer sinnfälligen Klarheit aufgehoben, jede Verehrung der Gottheit unmöglich gemacht.

Als am Ende des dritten Jahrhunderts das Christentum seinen Siegeslauf begann, war der Glaube der Römer im Volke völlig lebendig. Unter so vielen Zeugnissen will ich nur eines hervorheben, einen Altar, der in Wien gefunden wurde, aus der Zeit des Kaisers Probus. Man liest darauf folgende Götter: Neptuno, Salaciae, Nymphis, Danuvio, Acauno. Die Nymphae sind die persönlich gewordenen Vires Neptuni. Acaunus ist der Wienfluß.[1] Nun muß man bedenken, daß Salacia außer auf dieser Inschrift nur in jener Gebetsformel genannt wird. In dem halben Jahrtausend, das beide Zeugnisse trennt, hatte der Glaube unerschüttert weiter gelebt.

Die eisenharten Schädel der römischen Bauern wollten von dem Glauben ihrer Väter nicht lassen, wenn auch Isis, Tanit, Cybele in den Städten, Mithras in den Lagern längst Herrscher geworden waren. Daher die patres ecclesiae die Dämonen der pagani, der Bauern, als Blendwerk des Teufels zu bekämpfen nie müde wurden. Ohne allen Erfolg. Die Kirche mußte sich bequemen, die alten Heidengötter auf die Namen christlicher Heiligen zu taufen. So hatte sie Ruhe. Ein glänzendes Beispiel dieser Entwickelung besitzen wir in Heidelberg.[2] Auf dem Heiligenberg verehrten die Germanen den Lichtgott Wuotan. Die Römer setzten an seine Stelle den Mercurius Cimbrianus, der in seinem Beinamen den Germanen verrät. Die Kirche konnte ihn nicht meistern, bis Michael, der Dämonenkämpfer[3], an seine Stelle trat. Seine Kirche liegt in Trümmern, sein Kloster deckt der Wald; denn unsere bildungsfrohe Musenstadt hat es nicht der Mühe wert gefunden, das Dunkel zu lösen, das über ihrer eigenen Vergangenheit ruht.

Nach dieser allgemeinen Darlegung über das Wesen der römischen Götter ist es möglich, den Begriff der dei certi und incerti festzustellen. Varros Ansicht wird klar ausgesprochen

[1] *Festschrift für Otto Hirschfeld,* 1903, 246.
[2] Zangemeister C. I. L. XIII, 2 S. 224.
[3] Gothein *Die Kulturentwickelung Süd-Italiens,* 111 ff.

in der schon erörterten[1] Stelle Servius ad Aen. 2, 141 *pontifices dicunt singulis actibus proprios deos praeesse. hos Varro certos deos appellat.* Wenn eine bestimmte Wirkung von einem sicher zu erfassenden Numen ausgeht, so ist der deus, der den actus, die menschliche Handlung, beeinflußt, certus. Es kann gar kein Zweifel darüber sein, welches Numen die Ursache der Wirkung war. So ist der Vervactor[2] ein certus deus. Denn nur von ihm geht die Wirkung aus, die sich bei der Handlung des ersten Pflügens äußert. Daher sagt auch Arnobius ganz richtig adv. gen. 2, 65: *dei certi certas apud vos habent tutelas, licentias, potestates, neque eorum ab aliquo id, quod eius non sit potestatis ac licentiae, postulatis.* Man ruft im Gebet immer jenes Numen an, von dem man die für den actus, den man vornimmt, entscheidende Wirkung erwartet. Juppiter fleht man um Regen an[3], nicht Mars. Der persönlich gewordene deus ist vor allem ein deus certus. Varro hat den dei certi dei incerti entgegengesetzt und diese Götter in einem besonderen Buche seiner Antiquitates behandelt. Aus diesem Buche hat Augustinus c. d. 7, 17 die Worte aufbewahrt: *cum in hoc libello dubias de diis opiniones posuero, reprehendi non debeo.* Gewiß nicht. Denn nach dem Früheren sind dei incerti solche, wo die Wirkung nicht auf einen bestimmten Gott zurückgeführt werden kann, dann natürlich auch jene Götter, deren potestas nicht klar ist. Daß Varro dei certi jene Götter genannt, von denen er als Varro etwas wußte, jene incerti, von denen er in seiner beschränkten Weise eben nichts wußte[4], das zu glauben, wie man uns jetzt zumutet, übersteigt allen Glauben.

Denn deus certus ist ein fester Begriff des römischen Pontifikalrechtes. Das sagt ausdrücklich Livius 27, 25: *Marcellum aliae atque aliae obiectae animo religiones tenebant, in quibus, quod, cum bello Gallico ad Clastidium aedem Honoris et*

[1] Vgl. oben S. 5. [2] Vgl. oben S. 5. [3] Vgl. oben S. 7.
[4] Wissowa *Gesammelte Abhandlungen*, 306 ff.

Virtutis vovisset, dedicatio eius a pontificibus impediebatur, quod negabant unam cellam amplius quam uni deo[1] *recte dedicari, quia, si de caelo tacta aut prodigii aliquod in eo factum esset, difficilis procuratio foret, quod utri deo res divina fieret, sciri non posset; neque enim duobus nisi certis deis una hostia fieri.* Dei certi sind auch hier solche, von denen es feststeht, daß eine bestimmte Wirkung nur von ihnen ausgehen kann. Aber warum sind Honos et Virtus keine dei certi? Man muß bedenken, was virtus ist. Es ist die männliche gedachte Wirkung ganz im allgemeinen, von welchem Gotte sie auch ausgehen mag. Wir sahen oben, daß Neptunus vires besitzt, ebenso Quirinus virites. Mars hat Virtus, Nerio genannt. Juppiter äußert Virtus als Feretrius und Stator.[2] Demnach sind Honos et Virtus Eigenschaftsgötter, die nur durch den Träger, an dem sie erscheinen, bestimmte Beziehung gewinnen. Marcellus selbst hatte durch die Art seines Gelübdes den Zweifel begründet. Er gelobte vor der Schlacht sub conditione des Sieges Honos und Virtus einen Tempel. Die conditio existens, der Sieg, hatte die Unsicherheit geschaffen. Denn in jener Schlacht tötete er den Gallierkönig Viridomarus mit eigener Hand und gewann die spolia opima. Eine Tat, die die Wirkung des Juppiter Feretrius war, dem die spolia opima als Siegesdank gebührten. Also war es seine Virtus, die die Wirkung, den Sieg, erzeugt hatte. Marcellus hatte an Mars gedacht, den gewöhnlichen Träger der Virtus Romana, und auf jeden Fall den Gott, dessen Virtus er meinte, nicht genannt. Daher der berechtigte Zweifel der rechtskundigen pontifices. Wenn ich dagegen Virtus als eine Sondergottheit verehre, wie Usener sagt, als einen proprius deus, wie der alte Varro sagt, so ist sie ihr eigenes Numen, und die Wirkung hat volle Bestimmtheit der Beziehung. Denn dann führe ich den Eigen-

[1] Die Lesart des Spirensis *amplius quam uni deo* ist einzig richtig, das *duobus* der anderen Handschrift falsche Verbesserung.

[2] *Festschrift für Otto Hirschfeld*, 245.

schaftsgott auf das zurück, was er ursprünglich war, einen Sondergott.

Gleichartige Wirkungen von verschiedenen Numina geäußert, können zu einer Göttergestalt mit eigenem Numen verschmelzen. Auf diese Weise ist Iuno geworden. Die Römer nannten iuvenis den Mann in der Vollkraft der Jahre. In ihm äußert sich die Iuno genannte Wirkung, das Mark und die Fülle, die sich immer erneuend erschafft. Als eine Wirkung des Juppiter ist es Iuventas, deren Kultstätte auf dem Kapitol älter war als der Tempel des Juppiter. Am Himmel erscheint sie als Iuno Lucina, das sich immer erneuende Mondlicht. Die schöpferische Kraft im Weibe, die immer neues Leben gebiert, ist Iuno, wie im Manne, die zeugende Genius. Im ganzen Volke wirkt Iuno Populona, und die alten Verbände des Geschlechterstaates, die curiae, verehren Iuno Curitis. Mars, der Gott des Sommerlebens der Natur, beginnt an den Kalendae Martiae, dem Festtage der Matronae, diese Wirkung zu äußern, die im Monate Iunius, an dessen Kalendae sein einziger Tempel geweiht ist, ihr höchstes Maß erreicht, um im Oktober abzusterben. Neben Quirinus steht Iuno Quiritis. Der den ganzen Verlauf der sich erneuenden Wirkung beherrschende Ianus heißt Ianus Iunonius. Auf mancherlei Weise äußert Tellus mater diese Wirkung, weshalb die Erdgöttinnen der Gallier, die Matronae, römisch Iunones heißen. Alle diese Wirkungen, in einer Göttergestalt zusammengefaßt, bilden Iuno regina, die Genossin des weltherrschenden Juppiter optimus maximus.

Das Werden und Weben der römischen Welt von Numina kann man im Bilde des Entstehens dieser körperlichen Welt anschauen. Wie die Körper in gasförmigem Zustand unsichtbar und unfaßbar schweben, so walten die religiösen Vorstellungen im Zustande der Augenblicksgötter in zahllosen Einzelgebilden. Die Gase verdichten sich zu flüssigen Körpern, erhalten Konsistenz mit der Neigung, in den ursprünglichen Zustand zurück-

zukehren, so verwachsen zahlreiche Augenblickswirkungen zu umgrenzten Numina, mit der Fähigkeit, sich wieder loszulösen. Der feste Zustand des Körperlichen ist ein Bild der festen Einheit der persönlichen dei, die wie das feste Körperliche in ihren Eigenschaften beharren. In den festen Körpern bildet der Menschengeist immer edlere Formen, wie er den geschlossenen Stoff des persönlichen deus mit immer erhabenerem Leben erfüllt.

Solche Auffassung widerstreitet den herrschenden Lehren. Sie findet aber eine sichere Stütze in Useners tiefgedachtem, tiefgelehrtem Buche über die Götternamen.

Die Marcus-Kontroverse in ihrer heutigen Gestalt

Von **H. Holtzmann** in Baden-Baden.

I

Das schon seit einigen Jahren neuerwachte und unsere unmittelbare Gegenwart vielfach in überraschender Kräftigkeit bewegende Interesse für das „Leben-Jesu-Problem" richtet sich naturgemäß in erster Linie auf die Quellenfrage. Gibt es denn hierüber überhaupt einen sicheren Anhaltspunkt? Negativ allerdings, sofern das vierte Evangelium als Geschichtsquelle mit den drei ersten nicht konkurrieren kann. In erster Linie handelt es sich jedenfalls immer um das zwischen den drei sog. Synoptikern bestehende schriftstellerische Verhältnis, und auch da hat sich die ganze Streitverhandlung längst zugespitzt in der mit den Namen Matthäus und Marcus gekennzeichneten Alternative.[1] Aber auch diese ist im Grunde mindestens, soweit literarische Kritik in Frage kommt, reif zur Entscheidung. Niemand, der die gleichzeitig (1899) erschienenen Bücher von P. Wernle „Die synoptische Frage" und J. Hawkins „Horae synopticae" wirklich gelesen hat[2], zweifelt noch daran, daß die gemeinsame

[1] Vgl. den sachkundigen Bericht des Direktors des Priesterseminars in Perugia Umberto Fracassini *La critica dei vangeli nel secolo XIX: Studi religiosi* 1901, S. 30—52, 309—331.

[2] Das ist leider gerade bei berufenen wie unberufenen Teilnehmern an der Debatte erweislich selten genug der Fall. Mit Recht beklagt sich Harnack *Lucas der Arzt* 1906, S. 19 über die bei uns wahrnehmbare Unbekanntschaft mit Hawkins. Unter Hinweis auf Wernles Buch verzichten jetzt Johannes Weiß *Die Schriften des Neuen Testaments* I², 1907, S. 36 und H. H. Wendt *Die Lehre Jesu*² 1901, S. 7 f. auf eine erneute Durchführung der „je länger, desto sicherer zur Geltung gebrachten sog. Zweiquellentheorie", wonach nämlich die synoptische

Wurzel der synoptischen Texte, das eigentliche Stammkapital unserer Evangelien, im Marcus vorliegt, wie das übrigens schon vorher Herder und Lachmann, Wilke und Weisse, Ranke und Güder, Bruno Bauer und Volkmar, H. Ewald und Meyer, Hitzig und Reuß, A. Ritschl und K. Weizsäcker, A. und J. Réville von verschiedensten Ausgangspunkten aus dargetan hatten. Vollends in den letzten 40—50 Jahren ist die rein schriftstellerische Frage entschieden worden, soweit überhaupt ein literarisches Problem zu lösen ist, durch sorgfältigste Sprachvergleichung (der Marcustext ist bei den späteren in zwei charakteristischen Richtungen konsequent gräzisiert), durch Analyse des Aufbaues und der Komposition (die Gruppierung der einzelnen Stücke ist bei den späteren, die immer wieder zum Faden des Marcus zurückkehren, durch Um- und Neuordnung der bei diesem vorfindlichen Reihenfolge nach Maßgabe der eigentümlichen Gesichtspunkte des Matthäus und Lucas bedingt), durch Beachtung des gemeinsamen Sprachgutes (wo Matthäus und Lucas mit Marcus zusammengehen, sind die Worte und Sätze, darin sie übereinstimmen, immer diejenigen des Marcus, wo sie von diesem abweichen, entfernen sie sich auch voneinander), durch richtig angewandte historische Methode (ein Fortschritt in der zur Katastrophe führenden Entfaltung der messianischen Fahne nur noch im kurzen Evangelium zu konstatieren, in den längeren herrscht Gleichmäßigkeit, am durchgängigsten bei Johannes; ganz fehlt sowohl die legendarische Vorgeschichte des Matthäus und Lucas, als die metaphysische Einleitung des 4. Evangelisten). Man darf nur die anerkanntesten und verdientesten Forscher und Mitarbeiter, welche dieses Gebiet jetzt aufzuweisen hat, befragen: auf diesen Punkt stimmen fast alle, Deutsche wie Ausländer, Europäer

Evangelienliteratur sich auf den beiden Grundmauern des Marcus, bzw. Urmarcus, und der Spruchsammlung, bzw. Urmatthäus, erbaut. Weiter verweist Wendt mit Fug und Recht auch auf A. Jülicher *Einleitung in das Neue Testament*, 5 und 6, 1906, S. 274 f., 297 f.

wie Amerikaner, zusammen, und für die überwiegende Mehrzahl ist die „Marcushypothese“ überhaupt keine Hypothese mehr.[1] Auf der Gegenseite begegnen neben gelehrten Vertretern der Tradition, wie A. Klostermann[2] und Th. Zahn[3], von unabhängigen Forschern[4] jetzt nur noch A. Hilgenfeld[5] und A. Merx[6] — jener als in die Gegenwart hereinragender Zeuge

---

[1] Statt einer langen Liste sei hier bemerkt, daß mit Ausnahme der oben aufgeführten Gegner alle in den folgenden Anmerkungen weiterhin zu berücksichtigenden Autoren, darunter fast sämtliche Stimmführer der heutigen wissenschaftlichen Theologie, wofern sie überhaupt eine bestimmte Stellung zu dem Problem einnehmen, durchaus zu der Priorität des Marcus halten, wenn sie auch, wie sich zeigen wird, den Quellenwert desselben für Gewinnung eines wissenschaftlich gerechtfertigten Lebensbildes Jesu sehr verschieden abschätzen.

[2] *Das Marcusevangelium nach seinem Quellenwerte für die evangelische Geschichte* 1867.

[3] *Einleitung in das Neue Testament*[2] II, 1900. *Das Evangelium des Matthäus*[2] 1905. Hinter dem Gelehrten steht eine große Herde von Traditionalisten bzw. Ignoranten.

[4] Über Badham und die beiden Schweizer Hadorn und Bolliger und ihre dilettantenhaften Veröffentlichungen von 1896, 1898 und 1902 vgl. den *Theologischen Jahresbericht* der betreffenden Jahre. Ähnliches gilt von dem Dorpater Magister J. Frey *Die Probleme der Leidensgeschichte Jesu* 1907.

[5] *Das Marcusevangelium* 1850. Seither unzählige Kundgebungen, zumal in der *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, zuletzt gegen H. Holtzmann 1902, S. 144—146, M. Schultze und Wrede 1903, S. 4—19, Wellhausen 1904, S. 180—228, 289—332, 462—524 und R. A. Hoffmann 1905, S. 309—311.

[6] *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte.* Übersetzung und Erläuterung der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift. Erster Teil: Übersetzung 1897. Zweiter Teil, erste Hälfte: Das Evangelium Matthäus 1902; zweite Hälfte: Die Evangelien des Markus und Lucas 1905. Es wäre übrigens im höchsten Grade unbillig, wenn man die umfassende wissenschaftliche Leistung des berühmten Orientalisten nach den Abfällen beurteilen wollte, die sich gelegentlich für die literarische und historische Kritik unserer Evangelien ergeben, also auf einem Gebiete liegen, das dem Verfasser, wie er selbst weiß (II, 2, S. 173), erheblich ferner liegt, als die Textkritik, der seine Beiträge in erster Linie gelten. Außerdem ist auch hier zu beachten, daß er sich keineswegs als so unbedingt auf die Ursprünglichkeit der Vor-

einer durch die Namen Baur († 1860) und D. F. Strauß († 1874) denkwürdigen Vergangenheit, dieser im engen Anschlusse an seinen früheren Kollegen Holsten († 1897), der seinerseits, ähnlich wie auch Th. Keim († 1878) von „Alt-Tübingen" beeinflußt gewesen war. Auf der Hilgenfeldschen Linie bewegt sich auch die wesentlich radikalere Kritik des Amerikaners Nathaniel Schmidt.[1] „Von solchen Forschern, die wirklich in diesem Gebiete leben und zu Hause sind, blieben nur ganz wenige übrig, die für die Zwecke der evangelischen Geschichte dem Marcus noch immer nicht die ihm errungene hegemonische Bedeutung zuerkennen."[2]

Gleichwohl haben die ersten Jahre des gegenwärtigen Jahrhunderts eine Reihe von Angriffen auf die in Rede stehende Hypothese von geradezu überraschender und verblüffender Wir-

lage des syrischen Textes eingeschworen zeigt, wie man oft gemeint hat. Ausdrücklich lehnt er II, 1, S. XIV, 287 ein solches Verhalten ab und fordert, übt auch selbst nicht selten gegen seine sonstigen Voraussetzungen (z. B. II, 1, S. 80, 88 f., 284, II, 2, S. 22, 184 f., 188, 232) unparteiische Prüfung des gesamten Materiales von Fall zu Fall. Da er aber mehrfach den Vertretern der Ursprünglichkeit des Marcus „blendende, aber haltlose Theorien", II, 2, S. 12, „von der Masse kolportierte Meinungen", S. 14, zuerkennt und einem „großen System über die synoptischen Probleme" S. 56, gegenüber die Unentbehrlichkeit einer Auseinandersetzung mit der in den vorgelegten Kommentaren herausgearbeiteten „Wortkritik" betont, die S. 77, II, 1, S. 230 gelegentlich auch „Sachkritik" werden kann, wird er es seinerseits nicht unbillig finden, wenn die Betroffenen sich zur Verantwortung melden und die Tragweite seiner Wortkritik untersuchen, sofern dieselbe den Untergang eines ganzen „Systems" bewirken soll. Übrigens erkennt er im kanonischen Marcustext wenigstens „die Bearbeitung einer Urform", S. 13, 56, so daß II, 1, S. VIII „sein Aufzug wohl relativ ursprünglich" sein mag; aber auch so bleibt er II, 2, S. 13 „ein junges Werk". Übrigens hat auch der ihm an Alter überlegene Matthäus II, 1, S. VIII „ortsfremde und verfärbte Zusätze erhalten", wie die Kindheitsgeschichte; er weist II, 2, S. 173 f. auch in Kap. 24—26 mancherlei „sehr junge Stücke" und zuvor schon II, 1, S. 329 Einschaltungen wie 23, 28 auf. Ihren Abschluß findet die synoptische Literatur II, 2, S. 175 f. 392 erst in Lucas.

[1] *The Prophet of Nazareth* 1905, S. 223, 228.

[2] P. W. Schmidt *Die Geschichte Jesu* II, 1904, S. 23 f.

kung gebracht, weil sie nicht etwa von Matthäusfreunden, sondern durchweg von solchen ausgingen, die mit den auf dem Wege der Literarkritik gewonnenen Resultaten von vornherein einverstanden waren. Nicht an der relativen Priorität des Marcustextes, sondern am geschichtlichen Wert der darin zur schriftlichen Fassung gelangten Überlieferung zweifeln sie. Diese nämlich sei in Wahrheit gar keine Überlieferung, sondern verdanke ihren ganzen Inhalt einer dogmatischen Reflexion der Urchristenheit auf das Leben ihres vielleicht erst infolge des Auferstehungsglaubens nachträglich zum Messias erhobenen und aller Wirklichkeit zum Trotz als solcher geschilderten Meisters. Der Vorstoß, welcher in dieser Richtung von Wredes berühmtem Buch über „Das Messiasgeheimnis in den Evangelien“ (1901) ausgegangen ist, hat in vielen Kreisen eine mehr oder weniger ernstlich empfundene Erschütterung der guten Zuversicht zum zweiten kanonischen Evangelium herbeigeführt. Zwar an der Priorität desselben im Vergleich mit Matthäus und Lucas zweifelt auch er keineswegs[1], wohl aber daran, daß Marcus noch eine wirkliche Anschauung vom Leben Jesu besessen habe.[2] Der Ausfall des examen rigorosum, welchem der Evangelist hier von einer schärfster Fragestellungen kundigen und keine auf andersartige Voraussetzungen gestimmte Antworten duldenden Kritik unterzogen wurde, hat selbst in den Reihen der Marcusfreunde da und dort eine Art von Panik hervorgerufen, welche sich bald in einer auffallend leiser und gedämpfter abgetönten Darstellung der kritischen Sachlage, bald in vorsichtig angebrachter Verwahrung gegen jeden Verdacht eines allzu sorglosen Vertrauens oder gar eines unbedingten Anschlusses an irgendwelchen auf solcher Grundlage schon versuchten Aufbau des Lebens Jesu verriet. Ganz erheblich haben zu einem derartigen Erfolg aber auch Wellhausens Kommentare über „das Evangelium Marci“ 1903, „das Evan-

[1] S. 148 f. [2] S. 12 f., 21, 122 f., 129 f.

gelium Matthäi“ 1904, „das Evangelium Lucä“ 1904 nebst der „Einleitung in die drei ersten Evangelien“ 1905 beigetragen, sofern hier der als ältester Evangelist anerkannte Marcus besonders in seinen mittleren Kapiteln (8,27—10,45) in einer Weise dogmatisch belastet erscheint, daß sein Wert als Geschichtsquelle zwar nicht wie bei Wrede, dessen Versuch abgelehnt wird, förmlich zerrieben, aber doch immerhin gegen früher erheblich herabgemindert erscheint.[1]

Nach einer anderen Richtung findet Wredes radikale Kritik bei allem prinzipiellen Widerspruch willkommene Verwertung bei Bernhard Weiß, der seit 1872 in einer ganzen Reihe von Werken den Text des Marcus in eingehendster Weise auf Schritt und Tritt untersucht hat[2] und getrost behaupten kann,

---

[1] Den Eindruck Wellhausens bezeugt beispielsweise Harnack, wenn es ihm jetzt etwas schwerer als früher (*Chronologie der altchristl. Literatur* I, 1897, S. 652 f.) fällt, unser zweites Evangelium einem Manne zuzuschreiben, der ein Schüler und Freund des Petrus, ein Mitglied der Urgemeinde, ein Sohn der Maria, in deren Hause die ersten Gläubigen zusammenkamen, gewesen ist; habe dieser gleichwohl das Werk verfaßt, so „liegen bereits ein paar Traditionsschichten hinter ihm, die sich also in drei, höchstens vier Jahrzehnten gebildet haben müssen“. Vgl. *Lucas der Arzt* 1906, S. 86, 113: „Bei Marcus haben wir den Niederschlag mehrerer Traditionsschichten, sämtlich aus Jerusalem.“ Merklich ist der Einfluß Wellhausens auch bei Jülicher *Einleitung* S. 280 f., 320 f., *Neue Linien in der Kritik der evangelischen Überlieferung* 1906, S. 14—36, 46: „Wellhausen hat uns belehrt, daß in Marcus neben uralten Überlieferungen junge Nachtriebe stehen.“ Vgl. auch Wernle *Die Quellen des Lebens Jesu* 1904, S. 57 f., 82 f.

[2] *Das Marcusevangelium und die synoptischen Parallelen* 1872. *Die Evangelien des Marcus und Lucas*[9] 1901. *Einleitung in das Neue Testament*[3] 1897, § 46. *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments*[7] 1903. *Das Leben Jesu*[4] 1902. *Das Neue Testament, Handausgabe I: Die vier Evangelien im berichtigten Text mit kurzer Erläuterung*[2] 1905. *Das Evangelium und die Evangelien* 1904. *Das Neue Testament, deutsch mit fortlaufender Erläuterung*[2] I: *Evangelien und Apostelgeschichte* 1906. *Die Geschichtlichkeit des Marcusevangeliums* 1905. Im letztgenannten Werk hat der Verfasser seine Anschauung von Entstehung, Zweck und geschichtlichem Wert des Marcus so bündig zusammengefaßt, daß ihm allein die folgenden Bezugnahmen gelten werden.

den Beweis für dessen Priorität so vollständig erbracht zu haben, daß daran nicht mehr zu rütteln ist.[1] Anderseits kann er sich jetzt auf Wrede dafür berufen, daß dieses älteste Evangelium in so hohem Maße nach rein schriftstellerischen Motiven aufgebaut, die Anordnung und Folge seiner einzelnen Erzählungen so wenig irgendwie historisch orientiert, von klarer Anschauung über Hergang und Entwickelung im Leben Jesu so ganz verlassen sein soll, daß die „neuere Kritik", soweit sie sich nämlich der Anerkennung der Authentie und Geschichtlichkeit des Johanneischen Evangeliums entziehen will und doch anderswo noch irgend etwas von Pragmatismus im Leben Jesu wahrnehmen zu können glaubt, gänzlich in der Irre gehe.[2] In mancher Beziehung denkt auch Johannes Weiß ähnlich, der aber doch von Wrede, dessen Standpunkt er keineswegs teilt, noch stärker beeinflußt ist.[3]

Zur Verstärkung der Unsicherheit bei den einen, der Opposition bei den anderen hat es gedient, als unmittelbar nach Wredes Buch der Bremer Kalthoff, der einst selbst ein Leben Jesu, allerdings ohne ernstliche Stellung zu der synoptischen Frage zu nehmen, verfaßt hatte[4], in mehreren Werken von sensationeller Wirkung das gesamte Urchristentum in einen auf römischem Kulturboden vollzogenen sozialen Prozeß, eine ökonomisch-politische Massenbewegung auflöste und die Berechtigung zu dieser den geschichtlichen Christus ganz beseitigenden Hypothese eben daraus ableitete, daß mit dem Fall des Quellenwertes sogar schon des ältesten Evangeliums jeder Versuch, am „Leben Jesu" irgendwelche Rettung vorzunehmen, aussichtslos geworden sei.[5] Damit ging er nun nach dem Urteil Stecks

[1] S. 19. [2] Rückzug auf Johannes S. 4, 17, 39, 43—52.

[3] *Das älteste Evangelium* 1903. *Die Schriften des Neuen Testaments* I², 1907, S. 35 f. [4] *Das Leben Jesu* 1880.

[5] *Das Christusproblem, Grundlinien zu einer Sozialtheologie*, 1902. *Die Entstehung des Christentums* 1904. *Was wissen wir von Jesus?* 1904. Ihm schließt sich an B. Kellermann *Kritische Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Christentums* 1906.

allerdings zu weit[1], aber von dem Wredeschen Buche trug doch auch der Berner Theologe den Eindruck davon, „daß hier in der Tat wohl der rechte Einblick in das Wesen dieser Art von Literatur erschlossen ist."[2]

Mit größter Entschiedenheit nahm seinen Standpunkt bei Wrede Albert Schweitzer, der, nachdem er sich in seiner ersten Schrift einfach auf den Boden der Marcushypothese gestellt und die Versicherung gegeben hatte, „daß hinter mancher hingeworfenen Behauptung viel mehr synoptisches Detailstudium steckt, als der erste Blick vermuten ließe"[3], in seiner zweiten Veröffentlichung den „Untergang des Marcusevangeliums als Geschichtsquelle" verkündigte[4] und der „modernen" oder „liberalen Theologie" wegen des Gebrauchs, welchen sie davon zur Gewinnung historisch gesicherter scheinender Erkenntnisse vom Leben Jesu schon seit zwei Menschenaltern gemacht hatte, den Krieg erklärte. Nach ihm sind Bruno Bauer und Wrede die in ihrer Art einzig konsequenten kritisch-historischen Vertreter der Hypothese, wenn sie zu dem Resultat kommen, daß der Marcusbericht in sich unsinnig ist.[5] Dagegen hat jene Theologie, die den Irrtum der Vergangenheit in die Gegenwart hineinretten will, „kein Recht mehr, irgendeine Behauptung aufzustellen, ehe sie zu den neuen kritischen Grundfragen Stellung genommen hat". Die „Grundfragen", gestellt von Wredes „konsequentem Skeptizismus" und Schweitzers „konsequenter Eschatologie", „zernieren sie und zwingen sie die Schlacht anzunehmen". Denn wenn auch nur ein Drittel der von beiden

---

[1] *Das Christusproblem: Protestantische Monatshefte* 1903, S. 85—95.

[2] S. 87.

[3] *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu* (2. Heft der Schrift: *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums.*) 1901, S. VII. Vgl. z. B. S. 51.

[4] *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* 1906, S. 306.

[5] S. 357.

Kritikern gemachten Beobachtungen sich als richtig erweist, „so ist die modern-historische Geschichtsauffassung total ruiniert".[1]

II

Da es nicht so leicht ist, sich in dem gegenwärtigen Kampfgewühl zurechtzufinden, dürfte es als ein nicht unzeitgemäßes Unternehmen erscheinen, wenn hier in übersichtlicher Weise Orientierung geboten und gezeigt werden soll, sowohl was bei heutiger Sachlage die Marcushypothese nicht mehr oder überhaupt gar nicht zu leisten vermag, als auch was sich den Angriffen der literarischen wie der historischen Kritik gegenüber widerstandsfähig erwiesen hat und eventuell auch noch fernerhin den unabkömmlichen Ausgangspunkt für eine methodisch zu Werk gehende Erforschung des christlichen Urdatums bilden dürfte. Es sind fünf Punkte, auf die wir unsere Aufmerksamkeit zu richten haben.

In erster Linie ist die auf Seite aller Marcusfreunde wohl bekannte und anerkannte Tatsache zu betonen, daß die gesamte evangelische Schriftstellerei ihr Motiv nicht in einem historischen, sondern in einem religiösen, mit der Zeit sogar kirchlich und kultisch werdenden Interesse hat. „Die Evangelien sind ja keine Geschichtsbücher, sondern Lehr- und Werbeschriften"[2], und speziell Marcus konnte treffend als „die erste große an Heiden und Heidenchristen gerichtete Apologie in der Form des Evangeliums" erkannt und dargestellt werden.[3] Bezüglich der von theologischen Gesichtspunkten bedingten Auffassung

---

[1] S. 328. Was es damit auf sich habe, zeigt Jülicher *Neue Linien*, S. 1—11.

[2] Jülicher in P. Hinnebergs Sammelwerk *Die christliche Religion* 1906, S. 43. Derselbe in der *Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche* XII, 1903, S. 294 nennt den Marcus einen „religiösen Agitator".

[3] Wernle in der *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums* I, 1900, S. 43. *Die Quellen des Lebens Jesu* 1904, S. 39 f.

und Umbildung des geschichtlichen Stoffes besteht zwischen ihm und den späteren Evangelien nur ein Gradunterschied.[1] Von einem Zweck ist auch diese Darstellung beherrscht, und sie spricht das gleich in der ersten Zeile aus, falls dort der „Gottessohn" textkritisch feststeht.[2] Jedenfalls bestätigen im weiteren Fortgang diesen Titel Stimmen aus dem Himmel 1, 11. 9, 7, wie aus der Hölle 3, 11. 5, 7, zuletzt auch aus dem Heidentum 15, 39, und Jesus selbst bekennt sich dazu 13, 32 Jüngern, wie 12, 6. 14, 61. 62 Gegnern gegenüber. Überwiegende Wahrscheinlichkeit geschichtlicher Treue kommt allerdings nur der letzteren Reihe von Stellen zu, während die Anreden, welche dort Gott, hier die Dämonen an Jesus richten, hinreichenden Anlaß zu Reflexionen auf damit in Zusammenhang zu bringende Tendenzen des Evangelisten geben.[3] Hier hat darum die Kritik Wredes geschickt eingesetzt (s. unten S. 31). Aber auch unter viel weniger skeptischen Voraussetzungen kann man an dem hier gebotenen Stoff immerhin „die Spuren des rastlos an ihm arbeitenden, sich mit ihm auseinandersetzenden religiösen Denkens der Ur-

---

[1] Pfleiderer *Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren*[2], I, 1903, S. 665f. Jülicher *Neue Linien*, S. 70.

[2] B. Weiß S. 53: „Er will also nicht interessante Geschichten erzählen, sondern den Glauben an Jesum als den Messias stärken." Vgl. Joh. Weiß *Das älteste Evangelium*, S. 99f. Harnack *Lucas*, S. 115: „Weder die Lehre noch die Heilandstätigkeit interessierten ihn besonders; um göttliche Machttaten und Machtworte handelte es sich ihm, und die jüngere Tradition bot zweifellos schlagendere als die ältere." Jülicher S. 51: „Die Taten, in denen sich seine messianische Macht offenbart, die Zeugnisse von der Erde und vom Himmel her, die seine Gottessohnschaft beglaubigten, die Worte, in denen er sich selber als den Heiland, als im Besitz aller Geheimnisse der Zukunft, aller Weisheit enthüllte, und auch die wuchtigen Schläge, mit denen er im Geisterkampf den Trotz der Pharisäer und Genossen niederzwang, das gehörte hinein in sein Evangelium."

[3] Bousset *Was wissen wir von Jesus?* 1904, S. 47: „Er will zeigen, wie in dem Gottessohn die Strahlen göttlicher Herrlichkeit in diese Welt hineinleuchteten." Sofern das an Joh. 1, 14 erinnert, kann Merx II, 1, S. 13 Marcus „auf dem Wege zu Johannes" betreffen.

gemeinde entdecken".[1] Nicht zu vergessen ist übrigens, wo es sich um den Einfluß der Zweckbestimmung auf die Darstellung handelt, daß Marcus im Unterschied von Matthäus höchstwahrscheinlich durchweg einen heidenchristlichen[2], speziell einen griechisch-römischen Leserkreis im Auge hat.[3] Unter diesen Gesichtspunkt fällt so gut wie alles, was Merx, der ihn kräftig hervorhebt[4], an diesem Evangelium wirklich mit Fug und Recht auszusetzen hat.

Im Anschlusse an die zugegebene, wenn auch schwer im einzelnen zu begrenzende Tragweite, die dem Zweckgedanken zukommt, ist nun aber zweitens überhaupt zu protestieren gegen die bei unberufenen Dreinrednern zuweilen begegnende Unterstellung, als seien die Vertreter der zur Debatte stehenden Hypothese harmlos genug, um sich im Besitz gleichsam eines photographisch genauen Niederschlags urapostolischer Erinnerungen zu wissen.[5] Die Tragweite des bekannten Zeugnisses des Papias bei Eusebius (Kirchengeschichte III, 39, 15), das den Evangelisten zum Dolmetscher des Petrus und nachgehends auch zum Aufzeichner zerstreuter Mitteilungen dieses Apostels über Taten und Reden Jesu macht, wird sehr verschieden bemessen, zuweilen sogar auf Null zurückgeführt, wo man nämlich jenes Zeugnis als so wertlos behandelt wie fast alle anderweitige Wissenschaft des zweiten Jahrhunderts von apostolischer Schriftstellerei.[6] Handelt es sich doch keineswegs um unmittelbare

[1] O. Frommel *Die Poesie im Evangelium Jesu* 1906, S. 33.

[2] So auch H. Zimmermann *Der historische Wert der ältesten Überlieferung von der Geschichte Jesu im Marcusevangelium* 1905, S. 10, 146 f., 171.

[3] So auch Harnack *Lucas*, S. 115.

[4] Nach II, 1, S. 384, II, 2, S. 69. 72. 173 ist Marcus vielfach antijüdisch übermalt, steht dem Judentum fern.

[5] Verfasser darf verweisen auf sein *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament*[3] 1892, S. 384 und *Hand-Commentar zum Neuen Testament* I, 1,[3] 1901, S. 10 f.

[6] So noch neuerdings E. Schwartz *Über den Tod der Söhne Zebedäi* 1904, S. 20, Wellhausen *Einleitung*, S. 52 f., Harnack *Lucas*,

und einfache, sondern im Grunde um fünffache Erinnerung, nämlich erstlich des Petrus an Jesus, zweitens des Marcus an Petrus, drittens des Presbyters an Marcus, viertens der Mittelsmänner an den Presbyter, fünftens des Papias an die Mittelsmänner. Selbstverständlich kann in solchem Falle nur von relativer Zuverlässigkeit gesprochen werden, und selbst bei maximaler Einschätzung der anzunehmenden Bedingtheit der schriftstellerischen Leistung durch eine ihr zugrunde liegende Kunde vom geschichtlichen Sachverhalt wird allenthalben noch ein Medium übrigbleiben, durch welches diese hindurchgegangen sein muß, ehe sie zu der uns vorliegenden Fassung gelangen konnte. Zumeist wird dieses Medium im Gemeindeglauben zu suchen sein.[1] Ähnlich wie eine mancherlei Umwandlungen mit sich führende Fortbewegung nach Marcus zu Matthäus und Lucas hin nachweisbar stattgehabt hat, so wird auch vor Marcus ein bis zu ihm hinlangendes Wachstum des ursprünglichen Berichts im Munde der ersten Überlieferer bzw. ihrer unmittelbarsten Nachfolger anzunehmen sein.[2] Schriftliche Niederschläge derselben werden freilich schwer nachzuweisen sein.[3] Denn von derartigen

---

S. 114. A. Meyer *Theol. Jahresbericht* 1905, S. 235 spricht von *Petrus-Marcus-Legende*. Ermäßigte Skepsis bei Jülicher *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* XII, 1903, S. 290 f., 294, *Einleitung* S. 274 f., 319. Wernle *Quellen*, S. 55: „Die Tradition gehört zu denen, die sich nicht widerlegen, indes auch nicht beweisen lassen."

[1] Jülicher *Neue Linien*, S. 70 findet die Kritik Wredes, Wellhausens und Harnacks einig in dem Satze, daß alle Überlieferung, Marcus und die Redensammlung mit eingeschlossen, „alte Geschichte und neuen Glauben in unlösbarer Vereinigung zeigt".

[2] Wrede S. 89: „Daß der Prozeß erst nach Marcus begonnen habe, ist eine Ansicht, die keine Widerlegung verdient." Vgl. auch S. VI, 208, 274. Joh. Weiß I², S. 38 f. weist nach, „daß der eigentliche Verlauf der Entstehung und Entwickelung unserer Kunde von Jesus zeitlich vor unseren Evangelien liegt". „Der ganze Marcusstoff ist 40 Jahre lang ungeschrieben gewesen, bis er von Marcus in die feste Form eines Evangeliums gegossen wurde."

[3] Harnack S. 115: „Daß bereits Marcus schriftliche Quellen gehabt hat, läßt sich nicht sicher nachweisen." Doch s. unten S. 30.

Erzeugnissen des Urchristentums ist, abgesehen von Paulinischen Briefen, in jenen dunkeln, vor dem Werk des Marcus liegenden Regionen nichts wahrzunehmen, als vielleicht dasjenige des Matthäus, nämlich nicht das nach ihm genannte, Ältestes und Spätestes in sich vereinigende und von Tendenzen künstlerischer wie theologischer Art am wenigsten freizusprechende, Evangelium, sondern ein diesem ersten sowie dem dritten kanonischen Evangelisten, soweit beide über den zweiten an Redestoff hinausragen, zu Gebote gestandenes Werk jenes Urapostels, falls nämlich überhaupt gerade ihm die auf alle Fälle anzunehmende Redenquelle zugeschrieben werden dürfte. Mag dieselbe auch für uns nur ihren allgemeinen Umrissen nach rekonstruierbar sein, sie erst bietet für unser Wissen um das, was Jesus war und wollte, das wertvollste Material, und schon darum kann bei den Vertretern dieser „Zweiquellentheorie" von einer einseitigen Überschätzung des Marcus nicht gesprochen werden. Möglicherweise arbeitet derselbe sogar schon unter Voraussetzung und auf Grund jenes anderen Quellenwerkes.[1] Mögen ihm gar überdies noch weitere, nachher vergessene, schriftliche Aufzeichnungen vorgelegen haben, oder mag er gegenteils als „Urevangelist" im strengen Sinne des Wortes zu gelten haben: ein mehr oder weniger dichter Schleier sagenhafter Verhüllung des Wirklichkeitsbestandes hatte den zu überliefernden geschichtlichen Stoff bereits umwoben, als derselbe seine doch höchstwahrscheinlich erstmalige Aufzeichnung in unserem Evangelium fand.[2] Schon die einzige Erinnerung

[1] So B. und Joh. Weiß, Titius, H. v. Soden, E. P. Gould *A commentary on the gospel according to St. Mark* 1896, S. XIf., während Wernle S. 59 bei der bloßen Möglichkeit stehen bleibt. Widerspruch bei Otto Schmiedel *Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung*[2] 1906, S. 62.

[2] Einer der entschiedensten Vertreter nicht bloß der Priorität, sondern auch der wesentlichen Glaubwürdigkeit des Marcus, H. H. Wendt S. 9, beurteilt so die Stücke 5, 1—20. 6, 34—44. 56. 8, 1—9. 11, 12—14. 20—23.

an die Verklärungsszene genügt zur Exemplifizierung dieses Satzes.[1] Nicht minder ein Hinweis auf die 1, 34. 3, 11. 12. 5, 7. 7, 36 ersichtliche schablonenhafte Verallgemeinerung des Verkehrs Jesu mit den Dämonen.[2] Vollends unabweisbar wirkt der Eindruck der Tatsache, daß 6, 30—8, 26 eine ganze Folge von Begebenheiten, die sich um die beiden Speisungsgeschichten lagern[3], in der Weise alttestamentlicher Doppelberichte zwiefachen Reflex schon in dieser ersten schriftlichen Fassung gefunden hat.[4] In irgendwelchem, von Fall zu Fall zu bestimmenden Grade stellt somit schon die älteste uns zu Gebote stehende Quelle für das Leben Jesu eine Schöpfung der Urgemeinde dar: so viel steht als erstes Ergebnis aller Quellenstudien fest.

Drittens hat die hier verteidigte Position selbstverständlich mit der von der modernen Textkritik ans Licht gestellten Tatsache zu rechnen, daß der Text unserer Evangelien vor und auch bei der Kanonisation noch eindringendere und tiefer greifende Bearbeitung und Weiterbildung erfahren hat, als jemals nachher. Mehr als an sämtlichen übrigen Schriften des

[1] Nach W. Brückner *Protestantische Monatshefte* 1899, S. 156 f. gibt Marcus in den Erzählungen von Taufe, Versuchung, Verklärung, Feigenbaumwunder, Tempelvorhang und Grabengel sogar eine bewußt symbolische Darstellung. Eine symbolische oder typische Richtung nimmt da und dort wahr Joh. Weiß *Das älteste Evangelium*, S. 100 f.

[2] Wrede S. 23 f., 33 f. Vgl. übrigens Rauch *Das Messiasgeheimnis der Dämonischen: Protestantische Monatshefte* 1903, S. 31—36, Joh. Weiß S. 141—146. Dagegen wieder Wrede *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 1904, S. 169—177. Gegen beide B. W. Bacon ebenda 1905, S. 153—158. Wie H. Monnier *La mission historique de Jésus* 1906, S. 51 f. zeigt, handelt es sich dabei um die Generalisierung von Einzelberichten wie Marcus 1, 24. 5, 7 = Matthäus 8, 29.

[3] C. Clemen *Die Entstehung des Neuen Testaments* 1906, S. 54: „Hier und an manchen anderen Stellen müssen dem Evangelium also sekundäre Überlieferungen zugrunde liegen."

[4] So alle Vertreter einer methodisch zu Werke gehenden Kritik, zuletzt B. Weiß S. 9. 33 f. und Joh. Weiß S. 205 f., diesmal sogar der sonst gern Eigenwege aufsuchende Albert Schweitzer 1901, S. 52 f., 1906, S. 381.

Neuen Testaments ist an den Evangelien korrigiert und emendiert, gestrichen und eingeschoben worden. Allenthalben begegnen Spuren wechselseitiger Angleichung und Konformation. So gut wie Anhänger der Matthäushypothese im einzelnen Falle Eintragungen aus Marcus in Matthäus annehmen müssen[1], so unabweisbar drängen sich auch Fälle auf, die zu einem umgekehrten Verfahren nötigen.[2] Beispielsweise begegnet der spezifisch matthäische Ausdruck ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς einmal auch bei Marcus, nämlich 11, 25 in einem auch sonst matthäisch gearteten Verse (vgl. Matthäus 5, 24. 6, 14), welchem die recepta überdies noch den jedenfalls aus Matthäus 6, 15. 18, 35 gebildeten Vers 11, 26 nachfolgen läßt. Gleich isoliert wie in diesen beiden nur äußerlich ad vocem προσεύχεσθαι in Zusammenhang mit 11, 22—24 gebrachten Versen ὁ πατήρ, so steht übrigens 13, 32 (= Matthäus 24, 36?) auch ὁ υἱός fast schon im Sinn der späteren Kirchensprache. Freilich weist gerade die eschatologische Rede, d. h. die von allen Synoptikern aufgenommene und nach verschiedenen Richtungen bearbeitete kleine Apokalypse, in deren Zusammenhang das merkwürdige Wort fällt, schon in der Fassung des Marcus kaum zu mißkennende Spuren von Redaktion auf; so einerseits 13, 24 der Wegfall des εὐθέως Matthäus 24, 29[3], anderseits 13, 10 der die ökumenische Bestimmung des Evangeliums feststellende Zusatz.[4] Ähnlich wird es sich auch 1, 2 mit dem aus Matthäus 11, 10 = Lucas 7, 27 gewaltsam eingeschobenen, den angekündigten Jesajaspruch verleugnenden Zitat aus Maleachi[5] oder 4, 24 mit

[1] Beispielsweise erörtert Merx II, 1, S. 260, II, 2, S. 104f. einen solchen Fall an Marcus 9, 29 = Matthäus 17, 21.

[2] Harnack *Chronologie*, S. 700. Jülicher *Einleitung*, S. 284f.

[3] Vgl. mein *Lehrbuch der Einleitung*[3], S. 374. So viele, namentlich auch B. Weiß S. 21. 23 und Merx II, 2, S. 144f.

[4] B. Weiß S. 23 sieht in 13, 10 den Beweis „dafür, daß Marcus sich nicht scheut, überlieferte Herrenworte nach den Erfahrungen seiner Zeit und für die Bedürfnisse derselben zu erläutern und zu deuten".

[5] Vgl. z. B. B. Weiß S. 37.

der aus Matthäus 7, 2 = Lucas 6, 38 ungeschickt in den Zusammenhang eingesprengten Gnome verhalten. Zur Diskussion offen stehen also auch Fragen, wie ob 9, 1 das Reich Gottes etwa an die Stelle des ursprünglicheren Menschensohnes Matthäus 16, 28 getreten sei oder ob, wie Marcus 16, 9—20 zweifellos späterer Zusatz, so der ebenso zweifellose Einschub Joh. 7, 53—8, 11 ursprünglich seinen Platz zwischen Marcus 12, 17 und 18 gehabt habe.[1] Ganz ohne Rest geht die Rechnung mit dem gegenwärtigen Textbestand unserer Evangelien bei keiner der vorhandenen Quellentheorien auf. Aber Beobachtungen von durchschlagender Entscheidungskraft können durch Unstimmigkeiten in vereinzelten, unkontrollierbaren Fällen nie außer Kraft gesetzt werden. Dieser Kanon gilt für die Methodik der literarischen Kritik so gewiß, wie sogar für die Gesetze der Himmelsmechanik und der mathematischen Physik.

Die Tatsache, daß die Durchführung der Hypothese noch einen, wiewohl vergleichungsweise minimalen, Rest bestehen läßt, welcher in die Gesamtrechnung nicht aufgeht, hat die seit 70 Jahren fortwährend verhandelte und auch heute noch keineswegs zur Ruhe gelangte Frage nach einem Urmarcus hervorgerufen. Dieselbe ist eigentlich gestellt, sobald einmal zwischen unserem heutigen und einem vorauszusetzenden ursprünglichen Text unterschieden wird. In demselben Maße als die Zusätze und Interpolationen auf der einen, die Ausscheidungen und Kürzungen auf der anderen Seite sich häufen, wächst sich jener hypothetische Urtext zu einem hypothetischen Urevangelium = Urmarcus aus, der bald länger, bald kürzer ausgesehen haben soll, als unser kanonisches Evangelium, unter allen Umständen aber eine bei der Frage nach dem geschichtlichen Charakter des letzteren wohl zu berücksichtigende Vorstufe bilden würde. Nichts trägt zur Komplizierung des Problems, mit dem wir es hier zu tun haben, mehr bei als diese zwischen

[1] Vgl. mein *Lehrbuch der Einleitung*[3] S. 357 und *Hand-Commentar zum Neuen Testament* I, 1,[3] S. 93. 346f. 407. Dazu Merx II, 1, S. 87f.

den Vertretern der Priorität des Marcus selbst geführte Kontroverse über den Urmarcus, welchen noch immer die einen für ein Phantom[1], die anderen für eine in mehr oder weniger deutlichen Umrissen der Forschung sich aufdrängende Gestalt und greifbare Größe halten.[2]

Die um Quellen für das Leben Jesu besorgte Forschung interessiert sich für die Urmarcusfrage besonders insofern, als dieselbe wie gerufen kommt, wo es gilt, die auf Petrus als

[1] So namentlich B. Weiß S. 19, H. Wendt S. 21, Barth *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu*[2] 1903, S. 13, Albert Schweitzer 1906, S. 357.

[2] Vgl. *Lehrbuch der Einleitung*[3] S. 355. Zu den dort Genannten kommen neuestens z. B. noch G. L. Cary *The synoptic gospels* 1900, S. XXIV f., XXXII f., H. v. Soden *Urchristliche Literaturgeschichte* 1905, S. 82, O. Pfleiderer I, S. 399 f., O. Schmiedel S. 58 f., welcher S. 64 in dem entdeckten Urmarcus „das sicherste Bollwerk gegen die die Geschichtlichkeit des Marcus und die Tatsache der Messianität Jesu auflösenden Tendenzen Wredes" findet. Über und gegen die Urmarcushypothesen bei Joh. Weiß und Wellhausen vgl. Jülicher S. 280 f. 287. Eingehend bis ins einzelnste durchgeführte Konstruktionen geben neuestens A. Wright *A synopsis of the gospels in Greek*[2] 1903, R. A. Hoffmann *Das Marcusevangelium und seine Quellen* 1904 und E. Wendling *Urmarcus* 1905. Der Erstgenannte unterscheidet eine älteste Schrift mit den Parallelen bei Matthäus und Lucas und eine jüngere mit den nur bei Matthäus begegnenden Parallelen; der Redaktor verarbeitete beide. Der Zweitgenannte kennt ähnlich wie Blaß, Resch, Nestle, Gregory, Wellhausen, Pfleiderer und Zimmermann ein aramäisches Urevangelium, welches aber dem Evangelisten schon in zwei Formen vorgelegen haben soll, deren kürzere und ältere (U^1), für Judenchristen bestimmt, bei Matthäus, deren weitere, heidenfreundlicher gefärbte (U^2) mehr bei Marcus und Lucas zutage treten soll. Zwei Vorstufen unterscheidet auch der dritte, nämlich Sprüche Jesu im knappen Erzählungsrahmen (M^1) und ausführlichere, teilweise poetisch gehobene Wundererzählungen (M^2); der Redaktor oder Evangelist verband beide Quellenschriften, indem er sie mit Ergänzungen in dogmatisierender Richtung versah. Nach allen dreien wären nicht bloß zwei, wie z. B. bei Cary und v. Soden, sondern drei Schichten zu unterscheiden und demgemäß von Proto-, Deutero- und Tritomarcus zu reden. Für den Austrag der hier verhandelten Fragen nach der verhältnismäßigen Ursprünglichkeit der Marcusdarstellung überhaupt gewinnen wir kaum etwas bei irgendeiner dieser immerhin recht problematischen Theorien.

Gewährsmann weisende und über nicht wenige Anhaltspunkte im Evangelium selbst verfügende Tradition[1] mit der gegenteils Augenzeugenschaft ausschließenden Veranlagung eines Evangeliums zu vereinbaren, welches seinen Helden vorzugsweise zum Exorzisten und sein öffentliches Wirken zu einem Geisterkampf mit den Dämonen zu machen scheint.[2] An die Stelle eines petrinischen Urmarcus treten daher jetzt meist nur „Lieblingserinnerungen des Petrus“[3], „Petrusberichte“[4], „Petrusgruppen“[5] oder „Petruserzählungen“[6], und zwischen die erste Aufzeichnung und deren Weiterbildung im jetzigen Evangelium legt sich eine breite Schicht volksmäßig dichtender Phantasie, unter deren treibendem Einfluß jene Erinnerungen zur Legende auswachsen konnten. Außerdem kommt der Urmarcus auch überall da gelegen, wo der jetzige Bericht in sich selbst an auffälligen Unklarheiten leidet und den Verdacht nahelegt, von inkompetentem Urteil und unberufener Hand herzurühren. Ein Beispiel solcher Konfusion liefert die Stelle 8, 34, wo vor Cäsarea Philippi, also auf heidnischem Boden, plötzlich „die

---

[1] Zahn *Einleitung in das N. T.*[2] 1900, II, S. 203 f. 214 f.

[2] So Hoekstra *Theologisch Tijdschrift* 1871, S. 129 f. und M. Schulze *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 1894, S. 332; neuerdings besonders Wrede S. 22—32 und A. Meyer *Die Auferstehung Christi* 1905, S. 104 f. 350. Auch nach Harnack *Lucas*, S. 86 macht Marcus „aus Jesus nahezu ein göttliches Gespenst“.

[3] P. Ewald *Das Hauptproblem der Evangelienfrage* 1900, S. 26. Zimmermann S. 135. 193.

[4] Soltau *Unsere Evangelien* 1901, S. 34. 86, der S. 32. 70 f., wenn nicht auf einen Urmarcus, so doch auf einen Nebenmarcus hinauskommt. In der *Vierteljahrsschrift für Bibelkunde* 1903, S. 171 läßt er die „Petrusberichte“ um das Jahr 70 von Marcus zu einem vollständigen Evangelium erweitert werden.

[5] W. Brandt *Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums* 1893, S. 534 f. und besonders Wendt S. 10 f. 21 f.

[6] So nach Weizsäckers Vorgang jetzt Joh. Weiß *Das älteste Evangelium* S. 350 f. und H. v. Soden *Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu* 1904, S. 22 f., *Urchristliche Literaturgeschichte* 1905, S. 71 f.

Menge" herbeigerufen werden kann, um im darauf folgenden Zusammenhang spurlos wieder zu verschwinden.[1] Eine mögliche Erklärung gibt B. Weiß mit dem Hinweis auf Lucas 14, 25 von der Voraussetzung aus, daß Marcus überhaupt Beeinflussung durch die gemeinsame Quelle der beiden Seitenreferenten aufweist.[2] Das durchschlagende Hauptmotiv für alle Urmarcuskonstruktionen bildeten stets einige unentfernbare Stellen, wo Matthäus und Lucas zwar offenbar an Marcus sich anschließen, zugleich aber gegen ihn bald in Auslassungen oder Zusätzen, bald auch im gemeinsam von ihm abweichenden Ausdruck unter sich auffällig übereinstimmen: Beobachtungen, die, wofern sie sich nicht aus der oben besprochenen harmonisierenden Tendenz der Abschreiber erklären lassen, unvermeidlich entweder zur Auskunft der Urmarcustheorie oder zur Annahme einer nebenhergehenden, sekundären Beeinflussung des Lucas durch Matthäus drängen.[3]

Viertens ist die im großen und ganzen richtige Annahme einer natürlichen Fortbewegung der Ereignisse bei Marcus im Unterschiede von der künstlerischen Anordnung bei dem große Gruppen von Rede- und Erzählungsstoffen bildenden Matthäus auf seiten der Vertreter der Marcushypothese nicht etwa im Sinne eines absoluten Gegensatzes zwischen beiden Evangelien verstanden, vielmehr stets anerkannt, ja vielmehr erstmalig nachgewiesen worden, daß in seiner Weise auch Marcus eine

[1] P. Mehlhorn *Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu* 1906, S. 60 zeigt, daß hier Matthäus 16, 24 im Vorteil ist. Denselben Umstand macht wiederholt geltend Albert Schweitzer 1901, S. 58f. 1906, S. 295. 332. 345. 349. 380. 382, der aber der an sich richtigen Beobachtung sofort die Berechtigung entnimmt, den ganzen Abschnitt 8, 34—9, 30 für verworren und rätselhaft zu erklären, um dann solches „Durcheinander" für seine Versetzung der Verklärungsszene vor das Petrusbekenntnis nutzbar zu machen.

[2] S. 27.

[3] Mein *Lehrbuch der Einleitung*[3] S. 356f. Fracassini S. 317 findet hier die Achillesferse der Marcushypothese, ohne diese selbst darum zu verwerfen.

Sachordnung befolgt[1], wenn er 2, 1—3, 6 eine Stufenfolge von fünf Konfliktsfällen bildet[2], an deren Schlußpunkt richtig der 11, 18. 12, 13 gekennzeichnete Höhepunkt des Krieges zwischen Jesus und den Volksführern schon erreicht ist, indem die letzteren 3, 6 seinen Tod beschließen.[3] Gleichfalls liegen Gruppenbildungen vor 4, 24—34 (Ausweitung des Auftrittes, der den Vortrag des Gleichnisses vom Säemann veranlaßt hat, zu einem ganzen Gleichniskapitel)[4], 9, 33—50 (in loser Ideenassoziation angereihte Sprüche, die in dem hier schließenden Hauptteil noch keine Unterkunft gefunden haben)[5] und 10, 1—31 (Belehrungen über Ehe, Kinder und Besitz). Daß 10, 16 speziell die Vorstellung des Kindes als Vorbild wie eine andere Wendung des 9, 36. 37 vorliegenden Berichtes aussieht[6], erinnert wieder an die oben (S. 31) gemachte Beobachtung über Verdoppelungen der Überlieferung. Immerhin sind beide Auftritte charakteristisch verschieden eingeleitet. Schließlich will man eine geschlossene Gruppe auch in der Reihe von Disputationen 12, 13—37 erkennen.[7]

Fünftens findet zwischen nicht wenigen Mitarbeitern an der Lösung des synoptischen Problems darin Übereinstimmung statt, daß Marcus bei sonstiger Farblosigkeit auf einzelnen Punkten seiner Darstellung durch paulinische Sprache und Vorstellungs-

---

[1] Eben diesen Gesichtspunkt benutzt B. Weiß S. 42 zur übertreibenden Behauptung einer „rein sachlichen Anordnung" fast durch das ganze Evangelium.

[2] So die meisten, namentlich Wendt, H. v. Soden, Joh. Weiß, Jülicher und Wrede S. 123.

[3] Nur darum kann Wellhausen *Einleitung*, S. 90 gegen ein Geschichtsbild, demzufolge der Konflikt mit den Gegnern sich allmählich bösartig zugespitzt haben soll, einwenden: „Die Spannung bleibt sich gleich und erscheint in Kap. 2 und 3 mindestens so groß wie in Kap. 7 und 8." Albert Schweitzer S. 329 operiert mit 3, 6, als ob es ein chronologisches Datum sein sollte.

[4] Wellhausen S. 53. 62. 106.

[5] Weinel *Jesus im 19. Jahrhundert*[2] 1907, S. 75.

[6] Wellhausen S. 54f. [7] Wendt S. 11f. 17.

welt beeinflußt erscheint. Auch die kolossalen Übertreibungen, wie begreifliche Entdeckerfreude bei Volkmar und Holsten solche verschuldet hat, ändern an der Sache nichts. Gegenüber mancherlei, gewöhnlich auf die angedeutete Ursache zurückzuführenden, Bemängelungen[1] sei hier nur beispielsweise[2] betont, daß die jeder geschichtlichen Wirklichkeit hohnsprechende Verstockungstheorie 4, 10—12[3] aus Röm. 9, 18—29. 10, 16—21. 11, 8. 10 verstanden sein will[4] und sogar in formeller Beziehung

[1] So Feine *Jesus Christus und Paulus* 1902, S. 135—149, und B. Weiß S. 54. Wernle *Synoptische Frage*, S. 198f., *Quellen*, S. 57 beschränkt den Paulinismus auf die beiden Ideen des Universalismus und der Gesetzesfreiheit. Was er dagegen als der paulinischen Theologie zuwiderlaufend bezeichnet, gehört in Wahrheit nur zu der „Menge von Detailzügen, die gar nichts beweisen und beabsichtigen, sondern aus Freude am Geschehenen mitgeteilt sind".

[2] Im übrigen vgl. die *Lehrbücher der Einleitung*[3] S. 384 und der *Neutest. Theologie* I, S. 432f.

[3] Fiebig *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu* 1904, S. 146f., gibt sich nur zu viel Mühe, um die Vereinbarkeit der auf Verhüllung des Sinnes und Verstockung des zuhörenden Volkes zielenden Absicht, die hier Jesu zugeschrieben wird, mit seiner „obersten Absicht", die nur darauf gerichtet sein konnte, dem Verständnis des Volkes zu dienen, zu erweisen. Merx II, 1, S. 213 fragt mit Recht, welcher Vernünftige Jesu die Absicht zuschreiben könne, in Gleichnissen zu reden, damit seine Zuhörer sich nicht etwa bekehren möchten. Daß sich Theologen wie Lütgert *Die Liebe im Neuen Testament* 1905, S. 100, Feine S. 143 und F. Barth S. 55f. dem Wagnis gewachsen glauben, tut nichts zur Sache. Bousset *Jesus* 1904, S. 21: „Das ist dogmatische Weisheit einer späteren Zeit, die nichts taugt, und die nur das klare Bild Jesu verdunkelt" — und zwar schon gleich bei Marcus. Ebenso Frommel S. 57: „Gipfel der Unnatur". Wernle *Quellen* S. 62: „An dieser seiner Gleichnistheorie ist ja jedes Wort verkehrt: die Auffassung der Gleichnisse als Rätsel, die Unterscheidung der Draußenstehenden und der Eingeweihten, der Zweck der Verstockung." Da nun aber 4, 33 das einzig vernünftige Motiv der Gleichnisrede geboten wird, helfen R. A. Hoffmann S. 172f. und O. Schmiedel S. 59 mit der Urmarcustheorie. Als Apologet macht sich dagegen Knoke verdient *Neue kirchliche Zeitschrift* 1905, S. 137—164.

[4] Wrede S. 54—65 findet die Stelle nur begreiflich unter Voraussetzung seiner Hypothese vom Messiasgeheimnis, und Albert Schweitzer S. 260 fragt an, auf Grund welcher Vorstellung „der älteste Evangelist

Erinnerung an 1. Kor. 14, 21. 22 verrät.[1] Womöglich noch deutlicher weist der ganz unjüdische Zusatz Marcus 10, 12 auf 1. Kor. 7, 13 zurück.[2] Beweiskräftiger als solche Einzelheiten ist der leider zu wenig beachtete Nachweis einer ganzen Reihe von Elementen des spezifisch paulinischen Sprachschatzes und Vorstellungsgehaltes, die von Marcus übernommen und entweder sein ausschließliches Eigentum geblieben[3] oder durch seine Vermittelung auch in die anderen Evangelien übergegangen sind.[4] Mag also unser zweites kanonisches Evangelium von

---

eine solche grauenhafte Theorie über die Gleichnisrede erfunden haben soll". Aber er weiß es ja selbst, indem er S. 351 auf die Prädestination als „Motiv der Lehrbeschränkung" verweist. Gesundes Urteil bewährt Goguel *L'apôtre Paul et Jésus-Christ* 1904, S. 217. 357. Erledigt ist die ganze Sache schon bei Jülicher *Die Gleichnisreden Jesu* I², 1899, S. 120—148. Vgl. *Hand-Commentar* I, 1³, S. 72f., Joh. Weiß 1903, S. 52f., 1906, S. 100f., Pfleiderer I, S. 348. 402 und selbst E. v. Hartmann *Das Christentum des Neuen Testaments* 1905, S. 39. Nichtige Einsprache bei Zimmermann S. 43.

[1] Jülicher S. 144.

[2] So auch noch Merx II, 2, S. 114f., trotzdem daß der von ihm bevorzugte sinaitische Syrer das Weib sogar dem Manne vorangehen läßt. Vgl. II, 1, S. 384: „Zwischen Matthäus und Marcus steht die ganze von Paulus vollzogene Umbildung des jüdischen Messiasbegriffes."

[3] Hawkins S. 155 zählt 22 solche Wörter auf.

[4] Um Nachweis und Sammlung von Paulinismen machten sich verdient H. v. Soden in dem Sammelwerk *Theologische Abhandlungen, C. v. Weizsäcker gewidmet* 1892, S. 143f. 150f. und Titius in dem Sammelwerk *Theologische Studien, B. Weiß dargebracht* 1897, S. 325f. Das Verzeichnis ließe sich wohl noch vermehren, z. B. durch Hinweis auf die Formel *Χριστοῦ εἶναι* 9, 41 = 1. Kor. 1, 12. 3, 23; 2. Kor. 10, 7; Röm. 8, 9. Wenn Marcus 10, 38. 39 die Taufe (fehlt Matthäus 20, 22. 23) Zusatz wäre, so wäre dies wohl auf Einfluß von Röm. 6, 4 zurückzuführen. So Merx II, 2, S. 128. An reichlichen Beispielen nachgewiesen wird der Einfluß der paulinischen Sprache und Gedankenwelt neuerdings von W. Brückner *Protest. Monatshefte* 1900, S. 426f., Menzies *The earliest gospel* 1901, S. 38f. und Joh. Weiß *Das älteste Evangelium* S. 42—95. Jülicher *Realencyklopädie,* S. 293 verweist auf 9, 23. 10, 45. Vgl. auch Pfleiderer I, S. 339, Barth S. 11 und Soltau S. 27. Berührungen mit Paulus, sogar reichlicher als bei Lucas, findet R. A. Hoffmann S. 13. 180. 564. 643 wenigstens in der Form U². Un-

dem historischen Marcus selbst[1] oder auf Grund irgendwelcher Aufzeichnungen desselben von einem doch wohl nur wenig späteren Zeitgenossen abgefaßt sein:[2] auf alle Fälle gehört es in den paulinischen Kreis hinein, womit noch keineswegs gesagt ist, daß sein Verfasser als ein paulinischer Christ, sei es auch nur in dem sehr bedingten Sinne, wie solches ja von vielen neutestamentlichen Schriftstellern gilt, zu betrachten sei.[3]

---

berührt davon meint Albert Schweitzer S. 303: „Es wäre doch einmal an der Zeit, daß man, statt immer paulinische Einflüsse bei Marcus zu behaupten, solche nachwiese."

[1] So neuerdings noch Jülicher *Realencyklopädie* S. 294 und Harnack *Lucas* S. 113f. Auch Albert Schweitzer S. 377 sieht in den Wundererzählungen keine Instanz gegen die Autorschaft des Aposteljüngers.

[2] So z. B. H. v. Soden S. 75f.

[3] Darum sieht Harnack S. 115 in ihm zwar einen Mann aus der Umgebung des Paulus, dem aber, wie alle „Theologie", so auch diejenige des Paulus fremd geblieben ist. Ebenso Jülicher *Neue Linien* S. 61. W. Brückner *Die Christologie des Marcusevangeliums: Protestantische Monatshefte* 1900, S. 415—438 zeigt, daß hier nach Maßgabe des leitenden Zweckgedankens (s. oben S. 27) gestaltete Verarbeitung ältester Überlieferung vorliegt.

[Der Schluß des Aufsatzes folgt im nächsten Heft.]

Eisen als Schutz gegen Dämonen

Von I. Goldziher in Budapest

Die Verwendung verschiedener Metalle, besonders des Eisens als Mittel zur Abwehr schädlicher dämonischer Einflüsse ist in den abergläubischen Übungen der verschiedensten Volkskreise verbreitet, und der Glaube an diese schützende Kraft kommt in den mannigfachsten Formen zum Ausdruck. Man vergleiche z. B. nur die Mitteilungen des Plinius über die Verwendung von Eisengeräten contra noxia medicamenta und adversus nocturnas lymphationes.[1] Vielleicht ist es ein von den Römern übernommener Brauch, vor dem in einem für solche Dinge überaus wichtigen Kapitel der Tōsiftā (Ende des II. Jhds. n. Chr.) aus jüdisch-monotheistischem Gesichtspunkt als „emōritischer (heidnischer) Gewohnheit" gewarnt wird. „Wer einen Stab . . . aus Eisen unter seinen Kopf legt."[2] Sehr verbreitet ist solche Verwendung des Eisens in Indien. Aus Bengalen wird mitgeteilt: „Iron is a sovereign protection against evil spirits and is frequently used, either as a case, or in specially auspicious forms, such as a piece of the edge of a ploughshare, the first nail driven into a boat, or jalkāmṭhi, an iron weight fastened to a fishing net."[3] Nach dem Glauben der

[1] *Hist. nat.* XXXIV c. 44.

[2] *Tosefta* . . . herausgegeben von M. S. Zuckermandel (Pasewalk 1880) S. 117, 26 Tractat Schabbāth c. 6 (7), 13.

[3] A. N. Moberly *Amulets as agents in the prevention of disease in Bengal* (Memoirs of the Asiat. Soc. of Bengal, Vol. I no. 11 p. 231); in der Note zu dieser Stelle sind spezielle Beispiele angeführt; vgl. ibid. p. 245. 247.

Dajaks dient Eisen zur „Verstärkung der Seele“ und wird als Sühnmittel angewandt, um den Zorn der Dämonen über eine begangene Verfehlung zu neutralisieren.[1] Bei den Gajō verordnen die Guru bei manchen Krankheiten, daß der Kranke einen eisernen Ring am Finger trage als „Verstärker der sĕmangat“ (Lebensgeist) „waaran dus wel de beschouwing ten grondslag ligt, dat de kracht van het ijzer door die vortduurende aanraking zich aan het onstoffelijke in den mensch mededeelt“.[2]

In den Vorstellungen mohammedanischer Völker kann der Glaube an die abwehrende Kraft des Eisens vielfach beobachtet werden. Spuren davon sind in der alten Literatur des Islam erhalten geblieben.

Zunächst beachten wir eine hierher gehörige Notiz in Ibn Saad's Biographien Muhammeds, seiner Gefährten usw., deren Herausgabe jetzt im Auftrage der Königl. Preußischen Akademie durch E. Sachau im Verein mit anderen Orientalisten im Gange ist. Die durch Ibn Sa'd (gest. 845) gesammelten Überlieferungen enthalten manche in der verwandten Literatur vernachlässigte Einzelzüge, die zum Teil auch für die Volkskunde und die Kenntnis populärer religiöser Auffassungen nutzbar gemacht werden könnten. In dem kürzlich von Eugen Mittwoch publizierten Halbband, der sich auf die Prophetologie des Islam mit besonderer Beziehung zu den Anfängen Mohammeds erstreckt, wird erzählt: Die Frauen gaben der Mutter Mohammeds, Amina bint Wahb, als sie mit dem Prophetenkinde schwanger war, den Rat, Eisen um Arme und Nacken zu hängen; sie befolgte diesen Rat; aber nach einigen Tagen gewahrte sie, daß die Eisenspangen zerschnitten waren, dann hing sie dieselben

[1] M. C. Schadee *Bijdrage tot de Kennis van den Godsdienst der Dajaks van Landak en Tajan;* Einleitung S. 13, 17 (Bijdragen tot de Taal — Land — en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië 1903, S. 332, 335).

[2] C. Snouck Hurgronje *Het Gajōland en zijne bewoners* (Batavia 1903) S. 311.

nicht wieder um.[1] Das Eisen sollte wohl zum Schutz des Embryo gegen schädliche Einflüsse dienen, ebenso wie die Heilsprüche[2], die in der vorangehenden Erzählung ihr von einem Engel angeraten werden. Der Prophet bedürfe solchen Schutzes nicht; dies wird durch die Zersprengung der Schutzmittel ausgedrückt. Es ist zu beachten, daß die Verwendung von metallenen Werkzeugen gerade zum Schutz von Wöchnerinnen[3] und Neugeborenen dient. Daß sich solche abergläubische Übungen trotz des Islam im Volke erhielten und Gegenstand der Polemik theologischer Puristen waren, zeigt uns folgende von Buchārī (gest. 870) überlieferte Erzählung: „Man pflegte neugeborene Kinder vor ʿAjischa (die Gattin des Propheten) zu bringen, damit sie für die Kleinen den göttlichen Segen erbitte. Einmal brachte man einen Knaben. Als sie das Kissen fortlegte, bemerkte sie, daß man unter das Haupt des Kindes ein Schermesser gelegt hatte. „Wir tun dies, sagten die Leute, um das Kind vor den Dämonen (al-dschinn) zu schützen.“ Da nahm ʿĀjischa das Messer und schleuderte es fort. Sie verbot ihnen fortab die Übung dieses Brauches und sagte: Der Gesandte Gottes hat allen Zauber untersagt.“[4] Gerade diese Art des Zaubers, die in ähnlicher Form in aller Welt verbreitet ist[5], lebt auch unter den islamischen Völkern fort. In Persien

---

[1] Bd. I T. I *Biographie Muhammeds bis zur Flucht* (Leiden 1905) S. 60, 25.

[2] ibid. Z. 24 ist das Wort *al-ṣamad* zu streichen (der Prosareim: wāḥid—ḥāsid) vgl. *Ibn Hischām* ed. Wüstenfeld 102, 4.

[3] Auch in der *Tōsiftā* l. c. 117, 10 wird unter den emōritischen Bräuchen erwähnt: „wer Eisen an die Beine des Bettes einer Wöchnerin befestigt.“

[4] *al-Adab al-mufrad* (Stambul 1309) S. 180. In dieser Sammelschrift sind Ḥadīth-Sprüche zusammengetragen, die Buch. in seine große Ṣaḥīḥ-Redaktion nicht aufgenommen hatte. Das Buch ist bei Brockelmann *Gesch. d. arab. Literatur* I 159 einzutragen.

[5] Bei Juden, s. Leopold Löw *Die Lebensalter in der jüdischen Literatur* (Szeged 1875) S. 77. Aus verschiedenen Gebieten Ungarns, wo das Verbergen des Messers unter das Kissen üblich ist, werden im Zu-

schützt man die Wöchnerin und ihr neugeborenes Kind gegen den ihnen besonders während der ersten sechs Tage nach der Geburt nachstellenden häßlichen Dämon *Āl* damit, daß man ein Schwert oder eine andere Waffe unter das Kissen der Frau verbirgt.[1] In der Türkei kommt ein ähnliches Schutzmittel auch gegen andere von den Dämonen befürchteten Schäden in Anwendung. Vor dem Keuchhusten, den man als einen gegen das betroffene Kind gerichteten Würgeversuch des Dschinn betrachtet, schützt man die Kleinen damit, daß man ein Messer mit schwarzem Stiel unter ihr Kissen verbirgt.[2] Auch dem der Beerdigung harrenden Toten legt man ein schwarzstieliges Messer auf den Bauch.[3] Dieser Brauch soll wahrscheinlich dem Wunsche entsprechen, den Toten vor den ihn umlauernden Dämonen zu schützen. Merkwürdigerweise hat er nicht die Mißbilligung jener Theologen zu erleiden, die ähnliche Übungen des Volksaberglaubens mit Berufung auf die Sunna bekämpfen. Aber man entzieht ihn, da er einmal zu tief eingewurzelt ist, um dem Puritanismus der Theologen zu weichen, durch eine anscheinend natürliche Erklärung dem Gebiet des Aberglaubens. Der aus Fes stammende Mohammed al-ʿAbdarī, bekannt als Ibn al-Ḥāddsch (gest. in Kairo 1336), der ein eigenes Buch über die Mißbräuche im gesellschaftlichen und religiösen Leben der östlichen Länder schrieb[4], erwähnt unter den normalen Gebräuchen der Totenbehandlung: „Man lege

sammenhang damit verwandte Übungen mitgeteilt. Das Leintuch der Wöchnerin wird mit vier Nägeln, oder auch mit Messern und Gabeln befestigt. Verläßt die Wöchnerin zeitweilig das Bett, wird vor diesem ein Messer in die Erde gesteckt, verläßt sie das Zimmer, wird das Messer in die Türschwelle gestochen; Temesváry *Előítéletek, népszokások és babonák a szülészet körében* (ungarisch; *Volksbräuche und Aberglauben mit Beziehung auf die Geburt*, Budapest 1899) S. 71, 72.

[1] Houtum-Schindler *ZDMG.* XXXVI S. 85; E. G. Browne *A year amongst the Persians* (London 1893) S. 166.

[2] Julius Mészáros *Az oszmán-török nép babonái* (ungarisch; *Aberglaube des osmanisch-türkischen Volkes*) in *Ethnographia* XVII (Budapest 1906) S. 25. [3] ibid. S. 29. [4] *ZDPV* XVII S. 116.

auf seinen Bauch ein Eisenstück oder ein Messer, und wenn solche nicht zur Hand wären, ein befeuchtetes reines Tonstück"; als Grund wird die Verhütung der frühzeitigen Verwesung angegeben.[1] Dies kann freilich nicht das Motiv jenes Brauches gewesen sein.

Aus einigen der eben angeführten Beispiele konnten wir ersehen, daß die Vorstellung von der schützenden und abwehrenden Kraft des Eisens an die Verwendung geformter eiserner Gegenstände geknüpft wird (Messer). So wie bei vielen europäischen Völkern ist es auch bei Mohammedanern, besonders im Maghreb, das Hufeisen, dessen Anwesenheit glückbringende oder unheilabwehrende Kraft zugeschrieben wird. „Les commerçants arabes clouent un fer à cheval dans leur magasin afin de faire augmenter l'importance de leur négoce (Algérie, Tunisie Maroc)."[2] In denselben Gebieten wird als Schutz gegen das böse Auge ein Hufeisen über das Haustor gehängt.[3]

Auch in der Kosmographie des Ḳazwīnī (gest. 1283) werden die abwehrenden Tugenden des Eisens erwähnt. Jedoch kann man aus der Umgebung, in der seine Daten mitgeteilt werden, folgern, daß er seine Kunde nicht aus islamischen Quellen schöpft. Erst zitiert er Aristoteles dafür, daß man als Mittel gegen unruhigen Schlaf Eisensplitter um den Körper hängt. „Ein anderer sagt — so fährt er dann fort —: Wer etwas Eisen bei sich hält, dessen Herz wird stark, Beängstigung und böse Gedanken werden von ihm entfernt, seine Seele wird munter, und böse Träume schrecken ihn nicht; auch sein Ansehen wird bei den Menschen erhöht."[4]

Eine besonders bemerkenswerte Spielart der dämonenabwehrenden Verwendung des Eisens ist die, wenn man die

[1] *al-Madchal* (Alexandria 1293) III S. 8.

[2] Achille Robert *L'Arabe tel qu'il est* (Alger 1900) S. 45.

[3] Alfred Bel *La Djâzya, Chanson arabe* (*Journ. asiat.* 1902 II S. 360) S. 179 des S. A.

[4] el-Cazwinis *Kosmographie* ed. Wüstenfeld I S. 207.

Vertreibung der Dämonen nicht durch gegenständliche Intervention des Metalls, sondern schon durch bloße Nennung seines Namens erwartet. Gegen den Wirbelwind, der als von einem Dschinn geritten betrachtet wird[1], schützen sich die heutigen Ägypter, indem sie ihm zurufen: *ḥadīd jā masch'ūm* „Eisen, oh Unseliger"![2]

---

[1] S. meine *Abhandlungen zur arabischen Philologie* I S. 204; II S. CVIII.

[2] Lane *Manners and Customs of modern Egyptians*[5] (London 1871) I p. 283, *Arabian Society in the middle age* (London 1883) p. 36, vgl. auch M. Grünbaum *Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde* (Berlin 1901) S. 102.

Hippolyte

Par **Salomon Reinach** à Paris

Certains philologues modernes, à l'exemple de Pott, voient dans le nom d'Hippolyte, *Ἱππόλυτος*, une désignation empruntée aux occupations d'un conducteur de char: *Ἱππόλυτος*, „celui qui délie les chevaux", der Rosseausspanner.

Bien qu' adoptée par M. de Wilamowitz, cette étymologie est mauvaise, d'autant plus que la fonction de délier ou de dételer les chevaux est la moins importante et la moins noble de celles qui incombent à leur conducteur, lequel s'en décharge volontiers sur ses valets.

Les anciens avaient reconnu la seule explication raisonnable: pour eux, *Ἱππόλυτος* est celui qui est déchiré ou dépecé par des chevaux, *distractus equis*, comme dit Virgile.[1] *Ἱππόλυτος*, „déchiré par les chevaux", est un composé tout à fait analogue à *νυμφόληπτος*, par exemple, qui signifie „saisi" ou „possédé par les nymphes".

Deux objections pourraient être faites et doivent être écartées dès l'abord.

Le nom d'Hippolytos, dira-t-on, est donné encore à d'autres personnages de la Fable que le fils infortuné de Thésée, entr'autres à un géant et, sous la forme féminine, Hippolyté, à une Amazone; n'en faut-il pas conclure qu'il tire son origine d'un acte ordinaire de la vie des héros et non d'une catastrophe aussi peu commune que l'écartèlement ou le déchirement? Je réponds que le nom d'Hippolytos, dieu de Trézène, remonte à une très haute antiquité, antérieure à toute littérature, et qu'une fois entré dans la circulation, il a pu être attribué,

[1] Virg. *Aen.* VII, 768.

tant au masculin qu'au féminin, à d'autres personnages mythiques, sans qu'on s'inquiétât d'en démêler le sens primitif.

Une seconde objection pourrait porter sur la force singulière que l'étymologie des anciens prête à *λύειν* dans le composé *Ἱππόλυτος*; ce verbe, dans la grécité classique, signifie „délier" et non pas „mettre en morceaux", *distrahere*. Mais, d'abord, si les anciens, meilleurs juges que nous en la matière, ont traduit *Ἱππόλυτος* par *distractus equis*, c'est qu'ils sentaient que *λύειν* avait pu signifier *distrahere*; en second lieu, l'affaiblissement du sens des mots est un phénomène bien connu de la sémantique et *λύειν* a pu signifier primitivement *distrahere*, comme „gêner", au XVIIe siècle encore, signifiait „mettre à la torture". Enfin, lorsque l'on trouve dans Homère l'expression *λύειν ἀγορήν*, au sens de „dissoudre une assemblée", il est évident que la force du verbe se rapproche beaucoup, dans cette locution, de l'acception postulée par l'étymologie d' *Ἱππόλυτος*, celle de „disperser", „mettre en morceaux".

Les philologues se seraient aisément mis d'accord à ce sujet si la fable d'Hippolyte, telle que nous l'a transmise Euripide, comportait un „déchirement" du héros. Mais Euripide est un poète raffiné; il s'adresse à un auditoire délicat; il a certainement atténué, peut-être à la suite d'autres poètes, ce qu' il y avait de rude et de grossier dans la tradition. L'Hippolyte d'Euripide, pour retenir ses chevaux furieux, a passé les rênes autour de son corps; le char heurte un obstacle, une roue se brise, Hippolyte tombe à terre, embarrassé dans les guides, et les chevaux le traînent tout sanglant sur les rochers. Blessé à mort, mais sans avoir perdu aucun membre, il peut encore apparaître sur la scène, recevoir les consolations d'Artémis et pardonner à son père. Donc, dans la tragédie grecque que nous possédons, il n'y a pas, à proprement parler, de déchirement, de *διασπασμός*. Dans le récit d'Ovide[1], le caractère primitif

[1] Ovide *Métam.* XV, 514 sq.

du récit est moins effacé; les membres d'Hippolyte sont emportés en lambeaux, ses entrailles tombent sur le sol:

Viscera viva trahi, nervos in stirpe teneri,
Membra rapi partim, partim reprensa relinqui . . .

Dans *l'Hippolyte* de Sénèque, le corps du héros est véritablement mis en pièces; ses chiens cherchent partout ses membres épars et Thésée lui-même veut les recueillir pour recomposer ce qui reste de son fils:

Maestaeque domini membra vestigant canes . . .
Disjecta genitor membra laceri corporis
In ordinem dispone et errantes loco
Restitue partes . . .[1]

En vain allèguerait-on que Sénèque est postérieur à Euripide et qu' il l'a évidemment imité; Sénèque connaissait d'autres tragédies, d'autres poèmes sur la même catastrophe et le réalisme horrible de sa description n'est pas un simple produit de sa fantaisie. L'Hippolyte de Sénèque est véritablement *distractus equis*, conformément à l'étymologie de son nom; l'Hippolyte d'Euripide est seulement traîné par ses chevaux, *raptatus*, parce que le goût attique est venu atténuer la tradition.

Prudence, vers la fin du IVe siècle, connaissait une peinture murale représentant la mort d'Hippolyte.[2] Il s'en est inspiré pour décrire le martyre de saint Hippolyte, attaché à des chevaux furieux et mis en pièces dans leur galop effréné, *feris dilaceratus equis*.[3] La critique a reconnu depuis longtemps que le supplice de saint Hippolyte n'a rien d'historique et que le nom du saint — on distingue plusieurs martyrs du même nom — en a seul suggéré tous les détails.[4] Mais, suivant la tradition hagiographique, saint Hippolyte n'a pas seulement été traîné

[1] Sen. *Hippol.* 1108 sq.

[2] Prudence *Contra Symmach.* II, 66. [3] Prudence *Peristeph.* XI, 87.

[4] Duchesne *Histoire ancienne de l'Eglise* t. I., p. 321; Dufourcq *Etude sur les gesta martyrum romains* p. 207; Delehaye *Légendes hagiographiques* p. 85.

par des chevaux; il a été écartelé. Cette légende est restée familière au moyen-âge; elle a inspiré encore, vers 1460, le beau tableau de Thierry Bouts, représentant le martyre de saint Hippolyte, qui fut commandé, pour l'Eglise Saint-Sauveur de Bruges, par un certain Flamand nommé Hippolyte de Berthoz.[1] Ainsi la donnée primitive qui se réflète dans le nom même d'Hippolyte, celle d'un corps déchiré et mis en pièces, s'est conservée dans la tradition populaire relative au saint homonyme plus fidèlement que dans la version toute littéraire d'Euripide. L'hagiographie n'a pas ajouté à la légende; elle a comme enlevé le vernis qui la recouvrait.

Il résulte de ce qui précède que la tradition primitive de la mort d'Hippolyte, le ἱερὸς λόγος de son culte à Trézène, ne doit pas être cherché dans la tragédie d'Euripide, mais reconstitué à l'aide des textes accessoires et des légendes parallèles dont nous disposons.

Pour Euripide, Hippolyte est un éphèbe chaste et même misogyne, qui méprise la déesse de l'Amour et devient une victime mémorable de sa vengeance. Mais le poête n'ignore pas que cet éphèbe est un dieu.[2] Quand Artémis, sa protectrice, parait à la fin du drame, elle annonce au héros expirant qu'il recevra de grands honneurs à Trézène, que les jeunes filles, avant de se marier, lui offriront des boucles de leurs cheveux, qu'elles lui apporteront, pendant de longs siècles, un tribut de deuil et de larmes, qu' elles célébreront son infortune dans leurs chants. Ces indications se rapportent évidemment au culte d'Hippolyte à Trézène et concordent avec les témoignages d'autres auteurs.[3] Hippolyte possédait, à Trézène, un temple et une ancienne statue de culte; un prêtre à vie était attaché à son sanctuaire; on y célébrait des sacrifices annuels.[4] Hippolyte,

[1] Friedländer *Meisterwerke der niederländischen Malerei* p. 22.
[2] Cf. Wide *De sacris Troezeniorum* p. 84.
[3] Euripide *Hippol.* 1425 sq.; Pausanias II, 32, I; Diod. IV, 62.
[4] Cf. Wide *op. laud.* p. 81.

disait-on, avait été ressuscité par Asklépios et doué par lui d'une vie éternelle.[1] Au temps de Pausanias, les Trézéniens niaient que le temple d'Hippolyte fût son tombeau et prétendaient qu'il avait été transféré parmi les astres; cela prouve simplement qu' Hippolyte était un dieu local, un dieu de l'ancienne espèce, distinct des Olympiens immortels d'Homère, un dieu qui mourait, qui ressuscitait, dont on montrait le tombeau. L'intervention d'Asklépios dans la légende ne peut être que secondaire, car Asklépios, on le sait assez, est un tard-venu dans le Panthéon grec comme dans l'art grec, où les peintres de vases ne l'ont jamais représenté. Dans la légende béotienne d'Actéon, le chasseur, déchiré par ses chiens furieux, est ressuscité par le centaure Chiron, dieu guérisseur bien plus ancien qu' Asklépios. Or, nous savons par un passage de Xénophon[2] qu' une tradition faisait d'Hippolyte l'élève du centaure Chiron. Il est donc probable que, dans la version primitive, Hippolyte, déchiré par ses chevaux comme Actéon par ses chiens, était ressuscité, lui aussi, par Chiron; la proximité de Trézène et d'Epidaure, le sanctuaire le plus fameux d'Asklépios, fit substituer ce dieu nouveau à Chiron dans la légende trézénienne. Il n'est pas sans intérêt de constater que le centaure Chiron est un dieu-cheval et que la survivance d'une divinité chevaline se reconnaît aussi dans le culte d'Asklépios, en particulier dans les ex-voto de ce dieu où la présence du cheval a été diversement expliquée.

Le fait essentiel à retenir, c'est qu' Hippolyte mourut de mort violente et ressuscita pour devenir immortel. Par là même il se rattache étroitement à une classe de héros assez nombreux dans la mythologie antique, qui ont été victimes d'un déchirement sauvage, d'un *σπαραγμός*, et qui ont ensuite recouvré une vie éternelle: Dionysos Zagreus, Adonis, Penthée, Orphée, Actéon. Ces dieux, dont l'exégèse postérieure localise

[1] Apollod. III, 10, 3; Eratosth. *Καταστ.* 6; Horace *Carm.* IV, 7, 25.
[2] Xenoph. *De Venatione* I, 1, 12.

la mort et la résurrection dans le temps, sont l'objet de cérémonies annuelles, où l'on pleure leur mort, où l'on fête leur renaissance; preuve que dans une forme plus ancienne de la légende sacrée, fidèlement conservée par le rituel, ces dieux mouraient et renaissaient périodiquement. Quand Euripide fait prédire par Artémis que les vierges de Trézène pleureront Hippolyte et couperont leurs cheveux en son honneur, il parle évidemment d'un rite encore en usage à l'époque où il écrivait et d'un rite annuel ou périodique, analogue à celui que célébraient les femmes de Byblos pour Adonis, celles de Thrace pour Orphée, celles de Béotie pour Penthée. Tous ces mythes, auxquels on peut ajouter celui d'Osiris, offrent des caractères communs: le déchirement de la victime, sa mort, les lamentations des fidèles, la résurrection en gloire accompagnée d'une explosion de joie. Ainsi la légende d'Hippolyte n'est plus isolée, comme un fait-divers des âges héroïques de la Grèce; elle rentre dans une série considérable et nettement définie d'usages religieux ou cultuels. Hippolyte, le héros misogyne de la tragédie athénienne, était, à l'origine, tout autre chose que la personnification d'un idéal un peu ascétique de moralité; c'était une victime déchirée par des chevaux, que l'on pleurait et qui ressuscitait annuellement.

Personne ne voudrait admettre que les Trézéniens, même à une période très reculée de leur histoire, eussent coutume d'immoler chaque année une victime humaine en lui infligeant le supplice de Ravaillac. Alors même qu'on ne reculerait pas devant une hypothèse aussi absurde, il resterait le fait inexplicable de la résurrection. C'est ce fait même, essentiel à la tradition locale de Trézène, qui, éclairé par de nombreux exemples analogues, doit nous mettre sur la voie d'une interprétation plus raisonnable. Là où un animal est considéré comme sacré et immolé en qualité de victime divinisée ou divine, sa résurrection, du moins apparente, est assurée par l'existence d'un autre individu de la même espèce, qui vient

immédiatement prendre sa place et jouir des mêmes honneurs jusqu'au jour où il sera victime à son tour. C'est que le culte des animaux, sous sa forme la plus ancienne, celle dont on trouve encore tant d'exemples chez les sauvages de nos jours, ne s'adresse pas à un individu, mais à l'espèce; l'individu ne fait qu' incarner le génie bienfaisant de l'espèce dans les actes du rituel qui ont pour but d'assurer la participation des fidèles à la puissance magique dont l'espèce divine est investie.

Mannhardt a démontré qu' Adonis, tué par un sanglier, pleuré et ressuscité suivant la tradition anthropomorphisée qui nous reste, n'était primitivement autre chose qu' un sanglier sacré. J'ai essayé de montrer, à mon tour, marchant sur les traces de Mannhardt et de Frazer, que Dionysos Zagreus était un taureau, Penthée un faon, Orphée un renard, Actéon un cerf. *Je crois pouvoir affirmer aujourd'hui que l'Hippolyte trézénien était un cheval.*

Avant d'aller plus loin, je dois dire quelques mots de Lycurgue et de Diomède, deux divinités thraces qui, à l'époque classique, paraissent étroitement apparentées à Arès, mais réduites à la condition de héros. Lycurgue est déchiré par des chevaux, c'est à dire ἱππόλυτος, pour avoir insulté Dionysos.[1] Diomède possède des chevaux qui déchirent des hommes et qui lui sont enlevés par Héraklès. Mais Diomède, comme l'a déjà soupçonné Klausen, est un dieu-cheval: les Vénètes lui sacrifient des chevaux blancs, il fonde en Italie les villes d'*Equus Tuticus* et d'*Argippa* (Ἄργος ἵππιον), il a pour femme *Euippa*, il enlève les chevaux de Rhésos, etc. Le seul fait que l'on sacrifie des chevaux à Diomède atteste sa nature chevaline primitive; donc, la tradition relative à ses cavales androphages a besoin d'être interprétée. Ces cavales ne sont pas des quadrupèdes, mais des femmes thraces masquées en cavales et qui se disent des cavales comme ailleurs elles se déguisent en

[1] Cf. le *Lexicon* de Roscher, p. 2194.

renardes et se disent des renardes (*bassarai*). L'objet du sacrifice est Diomède lui-même, le cheval blanc. Du jour où la victime fut considérée comme humaine, c'est à dire où l'anthropomorphisme l'emporta, on parla des cavales androphages de Diomède.[1] Ainsi Lycurgue, Diomède, Hippolyte sont des hypostases de divinités chevalines, déchirées périodiquement au cours de sanglants sacrifices; une trace de leur très ancienne affinité se reconnait peut-être dans la tradition qui attribue à Diomède, venu à Trézène, l'institution du culte d'Hippolyte ressuscité.

Pour suppléer au peu que nous savons touchant ce dernier culte, nous possédons quelques vers de Virgile, d'Ovide et de Stace, ainsi qu'un passage de Pausanias, sur le culte du héros Virbius à Aricie.[2] Le fait que les anciens ont assimilé le Virbius latin à Hippolyte, ressuscité par Asklépios et transféré en Italie par Artémis, n'autorise point à croire que le culte d'Hippolyte ait passé de Trézène dans le Latium, mais bien que ces deux cultes, dérivés de rituels zôolâtriques analogues, présentaient beaucoup de traits communs.[3] Or, l'on racontait que Virbius avait été déchiré par des chevaux et qu'en raison de cette aventure aucun cheval ne pouvait pénétrer dans le bois sacré de ce héros.[4] Les interdictions de ce genre sont assez fréquentes et généralement expliquées par une historiette à laquelle l'interdiction elle-même a donné lieu. Mais il y a quelque raison de croire que l'animal exclu *d'ordinaire* d'un

[1] Je crois que les chevaux qui dévorent Glaukos à Potniai en Béotie comportent une explication analogue; voir l'indication des textes dans la *Griechische Mythologie* de Gruppe, p. 83.

[2] Virg. *Aen.*, VII, 774; Ovide *Métam.*, XV, 544; Stace *Silves*, III, 1, 55; Pausanias, II, 27, 4.

[3] M. Wissowa voit dans Virbius un démon secourable aux femmes en couches! L'assimilation de Virbius à Hippolyte serait due à l'analogie du rituel de la *Diana nemorensis* d'Aricie avec celui de l'Artémis taurique. Bien entendu, il n'attache aucune importance au tabou des chevaux (Wissowa *Religion und Kultus der Römer*, 1902, p. 200).

[4] Ovide *Fastes*, III, 266; Virg. *Aen.* VII, 778.

bois sacré, d'un temple ou d'un autel, n'est autre que la forme primitive du dieu adoré dans cet endroit; on l'y introduit *à titre exceptionnel* pour le sacrifier. L'exemple le plus probant est fourni par le rituel du culte d'Aphrodite à Chypre. En temps normal, le sacrifice du porc était interdit, car le porc passait pour odieux à Aphrodite depuis qu'un sanglier avait tué Adonis; mais une fois par an, le 2 avril, des sangliers étaient sacrifiés à l'Aphrodite Cypriote.[1] A une époque où le sens primitif du rite s'est oblitéré, on croit que l'animal est exclu d'un lieu ou d'un culte parce que la divinité lui tient rigueur et qu'on l'y sacrifie exceptionnellement — comme le bouc à Dionysos — pour satisfaire la vengeance divine. Il est donc possible, comme l'a déjà supposé M. Frazer[2], que le culte de Virbius à Aricie ait comporté le sacrifice annuel d'un cheval, analogue à celui qu'on accomplissait à Rome, le 15 octobre de chaque année, sur le Champ de Mars.[3] Le caractère archaïque de ce dernier sacrifice est marqué par ce que nous savons du rituel, qui comporte l'avulsion de la tête de l'animal et d'autres pratiques plus dignes de Peaux Rouges que de Romains. Ce „cheval d'octobre" était sacrifié à Mars, divinité anthropomorphe qui, comme toutes celles du Panthéon gréco-romain, a recueilli la succession de plusieurs divinités animales; mais pour le Mars latin, comme pour l'Arès grec, dont les dieux-chevaux Lycurgue et Diomède sont les proches parents, il est certain qu'ils ont hérité, dans une large mesure, du culte autrefois très répandu du cheval.

Dans la Grèce et dans l'Italie classiques, le sacrifice du cheval est relativement rare; là où il se rencontre, c'est sous l'aspect d'une survivance, d'un rite prêt à tomber en désuétude.[4] On en relève des exemples dans les cultes de Poseidon et des

[1] Rob. Smith *Religion der Semiten*, p. 220; cf. Frazer *Golden Bough*, 2ème éd., t. II, p. 314. [2] Ibid., p. 315.

[3] Festus *October equus*, p. 178; cf. Wissowa *Religion und Kultus*, p. 132. [4] Cf. *Revue celtique*, 1906, p. 8.

Fleuves, d'Hélios, de Diomède et du héros scythique Toxaris, héros guérisseur comme Chiron et Asklépios, dont nous avons déjà signalé les caractères chevalins.[1] Les Salentins, de souche illyrienne, avaient un dieu-cheval nommé Menzana auquel on sacrifiait des chevaux.[2] Poseidon et Hélios, à l'époque classique, sont étroitement associés au cheval; Hélios conduit un char et Poseidon est le dieu-cheval par excellence, *ἵππιος*. J'ai déjà dit que Diomède était certainement un dieu-cheval. Il résulte de là que les dieux et les héros auxquels les anciens sacrifiaient des chevaux avaient tous, à une époque plus ancienne, été conçus eux-mêmes comme des chevaux; nous retrouvons ici ce thème si familier aux religions antiques, et pourtant si obstinément méconnu jusqu'à la fin du XIXe siècle, de l'animal divinisé sacrifié par ses fidèles et probablement, du moins dans les rituels primitifs, dépecé et mangé tout cru par eux.

Suivant la tradition anthropomorphique qu'a popularisée Euripide, Hippolyte est encore essentiellement un héros équestre, non seulement parce qu'il entretient des chevaux et excelle à les conduire, mais parce qu'il est le petit-fils de Poseidon Hippios. Poseidon, le dieu principal de Trézène[3], et Hippolyte, le dieu et le héros local, sont des divinités anthropomorphes, héritières des religions primitives qui avaient pour objet le culte et pour drame mystique le sacrifice du cheval.

Dans ces religions primitives, il parait certain que les fidèles, mus par le désir de s'assimiler à l'animal divin qu' ils sacrifient et qu'ils mangent, s'affublent préalablement de sa dépouille et se désignent par son nom. Ainsi j'ai montré que les femmes thraces qui sacrifiaient le renard Orphée s'habillaient en renardes et s'appelaient renardes (*bassarai*); de même les

[1] Les sacrifices de chevaux offerts à Arès par les Amazones sont scythiques et d'ailleurs mal attestés (Gruppe *Griech. Mythol.*, p. 322, 572).

[2] Festus *October equus*.

[3] *Τροιζὴν ἱερὰ ἐστι Ποσειδῶνος* (Strabon, VIII, p. 373).

femmes béotiennes qui sacrifiaient le cerf-Actéon s'habillaient en biches et s'appelaient biches à cette occasion. Il n'est pas prouvé, mais il est très vraisemblable que partout où nous trouvons en Grèce des prêtres, des fidèles ou des initiés portant des noms d'animaux — *ἵπποι*, *πῶλοι*, *ταῦροι*, *βόες*, *ἄρκτοι*, *μέλισσαι*, *κόρακες*, *λέοντες* etc.[1] — on doit reconnaître, dans les désignations qu'a conservées le rituel, le souvenir de mascarades complétées par une „prise de nom". Ces opérations magiques, antérieures au sacrifice, ont pour but de réaliser, extérieurement d'abord, l'identification au dieu, l' *ὁμοίωσις τῷ Θεῷ*, que le sacrifice et la théophagie doivent parfaire.

S'il y a quelque vérité dans cette manière de voir, il faut qu'elle trouve une application vraisemblable là même où les textes précis nous font défaut. Or, dans le cas d'Hippolyte, notre méthode s'applique sans difficulté. Nous avons vu que ce nom avait autrefois désigné, à Trézène, un cheval sacrifié et déchiré par ses fidèles. Les fidèles du cheval sacré devaient se dire et se croire des chevaux, *ἵπποι*. Donc, le cheval était déchiré ou dépecé par des chevaux; il était bien *ἱππόλυτος*, d'après le sens que nous avons attribué à ce mot. Peut-être était-il appelé, plus anciennement, „le cheval dépecé par des chevaux", *ἵππος ἱππόλυτος*; mais il pouvait aussi être dit *θεὸς ἱππόλυτος* ou *δαίμων ἱππόλυτος*, par suite de l'aversion très répandue chez les primitifs pour la mention pure et simple d'un nom sacré.

Lorsque la Grèce passa de la zoolâtrie à l'anthropomorphisme, les légendes se modifièrent plus librement que les rituels; mais, retenues en quelque sorte par les pratiques du culte, elles ne purent jamais se transformer complètement. Si l'animal est désormais au second plan, il ne disparaît pas; on le retrouve en qualité de compagnon, de victime, quelquefois de persécuteur du dieu. Mais il continue à jouer dans la légende un rôle

[1] Cf. Gruppe *Griech. Mythol.*, p. 1598, n. 3.

important que l'exégèse mythologique ne peut ignorer et qui lui fournit même une méthode d'investigation très sûre quand elle cherche à restituer les formes primitives du rituel et du mythe.

Hippolyte, devenu un éphèbe austère, reste étroitement associé au cheval tant par son genre de vie que par son genre de mort; il est probable d'ailleurs qu'on lui sacrifiait un cheval comme à Diomède, qui passait, je l'ai déjà dit, pour lui avoir construit un temple et avoir institué des sacrifices en son honneur. Pourquoi, se demandèrent les exégètes, sacrifie-t-on un cheval à Hippolyte? Pour venger le héros qui a été déchiré par ses chevaux. Pourquoi les chevaux d'Hippolyte sont-ils devenus furieux, comme les chiens d'Actéon? Parce qu'une divinité les a rendus tels, et cette divinité doit être Poseidon, le dieu par excellence des chevaux.[1] Qu'avait donc fait Hippolyte pour mériter sa colère? A cette question, il y avait probablement plusieurs réponses, comme on alléguait différents motifs du supplice d'Orphée et du supplice d'Actéon; mais il se trouve que la tradition littéraire ne nous en a conservé qu' une seule. Hippolyte, chasseur et conducteur de chevaux, a le goût des plaisirs virils; il préfère la déesse de la chasse à celle de l'amour. C'est cette dernière qui s'est vengée de ses dédains. La déesse de l'amour est Aphrodite, mais c'est aussi Phaidra „la brillante", qu' Hippolyte a outragée en repoussant ses avances.[2] La partie proprement romanesque de l'histoire, l'épisode de Phèdre qui punit la froideur d'Hippolyte en le calomniant, est le thème connu d'un conte populaire déjà familier à l'Egypte et dont l'histoire biblique de Joseph fournit un exemple. Quant à l'introduction de Thésée dans l'histoire, elle s'explique soit par les relations du héros athénien avec les Amazones, héroïnes

[1] Poseidon lance un taureau marin contre les chevaux d'Hippolyte; le taureau est si bien un animal sacré de Poseidon que des prêtres de ce dieu à Ephèse s'appellent *ταῦροι* (Athénée, X, 25, p. 425 c).

[2] On a déjà reconnu que Phèdre est une „hypostase" d'Aphrodite (Wide *De Sacris Troezeniorum*, p. 86).

équestres et chasseresses — Hippolyte était fils de Thésée et d'une Amazone — soit par la part que les tragiques athéniens du Ve siècle, Sophocle et Euripide, prirent à la fixation définitive de la tradition.

L'association étroite qui existe entre Hippolyte et Artémis, comme entre le Virbius latin et la Diane d'Aricie, comporte sans doute une explication mythologique; mais pour présenter à ce sujet des hypothèses acceptables, il faudrait m'engager dans de longs développements sur les composantes animales d'Artémis et les relations de cette déesse avec les Amazones de la fable. Ce n'est pas ici le lieu d'aborder ces difficiles questions.

Je n'ai pas jugé utile, au début de ce mémoire, d'examiner et de réfuter les rares explications du mythe d'Hippolyte qui ont été tentées de nos jours. Peut-on vraiment discuter l'opinion d'Ulrich Köhler, qui voit dans le récit de la mort d'Hippolyte près de Trézène un souvenir des éruptions sous-marines, assez fréquentes, nous dit-on, sur cette côte volcanique?[1] Mais cette opinion est encore raisonnable en comparaison de celles qui sont nées, à la honte de la philologie du XIXe siècle, dans l'école et sous l'inspiration d'Adalbert Kuhn. D'après l'Anglais Cox, auteur de l'ouvrage extravagant *Mythology of the Aryan Nations*[2], Hippolyte fils de Thésée serait un doublet de Phaéton fils d'Hélios, le soleil conçu non plus comme un héros triomphant, mais comme un héros malheureux, victime du taureau marin qui symbolise la nuée d'orage. Decharme observe avec raison que cette explication — ainsi qualifiée par un excès d'indulgence — ne rend pas compte de toute la légende d'Hippolyte; mais lui-même, marchant sur les traces de Preller, aboutit à des conclusions non moins absurdes.[3] Hippolyte serait, cette fois, un doublet de Phosphoros, l'étoile matinale, qui, avant le lever du jour, brille au ciel, où la lune, sa mère, règne encore en

[1] Köhler *Hermes*, t. III, p. 312. [2] Cox *Mythology*, t. II. p. 66.
[3] Decharme *Mythologie de la Grèce*, p. 520.

maîtresse (la lune, c'est l'Amazone mère d'Hippolyte); bientôt l'étoile Hippolyte excite les désirs de l'Aurore, qui est Phèdre, comme Phosphoros éveilla ceux d'Aphrodite et, chassé du ciel par le soleil, il disparaît à l'horizon au milieu des vapeurs de la mer.[1]

Quelque opinion que l'on puisse avoir sur la nouvelle méthode d'exégèse dont j'ai déjà soumis aux savants plusieurs exemples[2], je veux croire qu'on lui rendra du moins cette justice qu' elle s'appuie sur des faits rituels, sur des données et des analogies précises, et qu' elle ne va pas, comme celle qui l'a précédée, se perdre „à l'horizon au milieu des vapeurs de la mer", sans rien expliquer, sans tenir compte d'aucun rite et sans ménager, circonstance très aggravante, les plus audacieux défis au bons sens.

---

[1] Déjà Pott avait voulu expliquer la mort d'Hippolyte victime de Phèdre comme une image du crépuscule!

[2] Dans mes deux volumes intitulés *Cultes, mythes et religions*, ainsi que dans mon mémoire sur Actéon (*Conférences du Musée Guimet*, Paris, 1906).

Feralis exercitus

Von **Ludwig Weniger** in Weimar

B Das weiße Heer der Phoker

III

1. Lobeck hat die Behauptung aufgestellt und daran festgehalten, daß sich vor Onomakritos keine Spur des Mythos vom Tode des Zagreus finde. Er tritt der Auffassung Otfried Müllers entgegen, welcher örtliche Sage von Delphi als die Quelle bezeichnet, aus der Onomakritos seine Darstellung der Orgien abgeleitet habe. O. Müller beruft sich auf die im zweiten Abschnitt unserer Darstellung behandelte Kriegslist der Phoker.[1] Offenbar wird man seiner Ansicht beipflichten müssen. „Den Grund und Kern solcher Orgien zu erdichten", sagt Welcker mit Recht, „und ihnen, ohne an im Volk von jeher gegründete Vorstellungen von der Natur des Gottes anzuknüpfen, so große Gewalt über die Gemüter auf Jahrhunderte hin zu verschaffen, vermochte ein einzelner nicht."[2] Onomakritos lebte zur Zeit der Peisistratiden und verweilte noch um Ol. 73, 4 (485 v. Chr.) beim Perserkönige (Hdt. 7, 6 f.). Die Zeugnisse über Zagreus aber reichen bis auf das epische Gedicht Alkmaionis und Aischylos' Tragödie Sisyphos hinauf.[3] Als daher nicht viele Jahre vor dem Kriegszuge des Xerxes von

[1] *Feralis exercitus* II, *Archiv f. Rel. W.* IX, 1906 S. 223 ff.

[2] Lobeck *de morte Bacchi* 13, 1; *Aglaophamus* S. 615. K. O. Müller *Prolegomena* 390 ff. Welcker *Gr. Götterl.* 2, 637.

[3] *Etym. Gud.* S. 227 Ζαγρεὺς ὁ μεγάλως ἀγρεύων, ὡς Ποτνία γῆ Ζαγρεῦ τε θεῶν πανυπέρτατε πάντων· ὁ τὴν Ἀλκμαιωνίδα γράψας ἔφη· τινὲς δὲ τὸν Ζαγρέα υἱὸν Ἅιδου φασίν, ὡς Αἰσχύλος ἐν Σισύφῳ Ζαγρεῖ τε νῦν με καὶ πολυξένῳ χαίρειν.

Ol. 75 (480 v. Chr.) die Phoker, durch den elischen Seher Tellias angestiftet, jene Kriegslist anwandten, muß der Mythos von der Zerreißung des Dionysos durch grimme Unholde, die in weißer Färbung ihren Überfall unternahmen, bereits in weiteren Kreisen bekannt gewesen sein. So viel ist festzuhalten, um danach eine oft besprochene Behauptung des Pausanias (8,37,5) zu beurteilen. „Titanen", heißt es dort, „hat zuerst Homer in die Dichtung eingeführt, und zwar als Götter unter dem sogenannten Tartaros. Die Worte stehen im Eide der Hera. Von Homer hat Onomakritos den Namen der Titanen übernommen, als er dem Dionysos die Orgien zusammenstellte, und er hat gedichtet, daß die Titanen dem Dionysos die Vollzieher seiner Leiden waren": *Τιτᾶνας δὲ πρῶτος ἐς ποίησιν ἐσήγαγεν Ὅμηρος, θεοὺς εἶναι σφᾶς ὑπὸ τῷ καλουμένῳ Ταρτάρῳ· καὶ ἔστιν ἐν Ἥρας ὅρκῳ τὰ ἔπη. παρὰ δὲ Ὁμήρου Ὀνομάκριτος παραλαβὼν τῶν Τιτάνων τὸ ὄνομα Διονύσῳ τε συνέθηκεν ὄργια, καὶ εἶναι τοὺς Τιτᾶνας τῷ Διονύσῳ τῶν παθημάτων ἐποίησεν αὐτουργούς.* Die Stelle des Homer, auf die sich Pausanias bezieht, die einzige, in der das Wort *Τιτῆνες* vorkommt, ist Ilias 14, 278f., wo Hera dem Schlafgotte schwört, ihm Pasithea zum Weibe zu geben: *ὤμνυε δ' ὡς ἐκέλευε, θεοὺς δ' ὀνόμηνεν ἅπαντας τοὺς ὑποταρταρίους, οἱ Τιτῆνες καλέονται.* Gemeint sind die Titanen kurz vorher auch in den auffordernden Worten des Hypnos 273f.: *ἵνα νῶιν ἅπαντες μάρτυροι ὦσ' οἱ ἔνερθε θεοὶ Κρόνον ἀμφις ἐόντες.* Ohne ausdrückliche Bezeichnung als Titanen werden Iapetos und Kronos genannt Ilias 8, 479: *σέθεν δ' ἐγὼ οὐκ ἀλεγίζω χωομένης, οὐδ' εἴ κε τὰ νείατα πείραθ' ἵκηαι γαίης καὶ πόντου, ἵν' Ἰαπετός τε Κρόνος τε ἥμενοι οὔτ' αὐγῇς Ὑπερίονος ἠελίοιο τέρποντ' οὔτ' ἀνέμοισι, βαθὺς δέ τε Τάρταρος ἀμφίς.* Ferner steht 5, 898 *ἐνέρτερος Οὐρανιώνων*, wobei an die verstoßenen Uranoskinder gedacht ist. Endlich wird 8, 13ff. der Tartaros beschrieben als neblig, in weiter Ferne gelegen, wo der tiefste Abgrund unter der Erde liegt, mit eisernen Toren und eherner Schwelle, so weit unter

dem Hades befindlich, wie der Himmel von der Erde entfernt ist.

Hat Pausanias recht in dem, was er von Onomakritos' Neuerung sagt, — und es ist kein Grund, daran zu zweifeln —, hat er also recht darin, daß Onomakritos aus der einen, oben angeführten Homerstelle, in der die hypotartarischen Götter Titanen genannt werden, — eine Stelle, welche durch die übrigen nur unwesentlich erweitert wird —, den Namen „Titanen" bei der Zusammenstellung der dionysischen Orgien entlehnt hat, so folgt daraus, daß vor dieser Entlehnung der Name Titanen für die Dämonen, die das Dionysoskind überfallen und zerrissen haben, noch nicht bekannt war. Wohl aber mußten diese Wesen selbst, wenn auch namenlos, bereits im Glauben der Menschen vorhanden sein. Das liegt in den Worten *καὶ εἶναι τοὺς Τιτᾶνας τῷ Διονύσῳ τῶν παθημάτων ἐποίησεν αὐτουργούς*, in welchen Worten auf *Τιτᾶνας* der Ton zu legen ist. Er dichtete, daß die Titanen die Vollzieher der Leiden waren; vorher sah man irgendwelche andere dafür an, solche, die bis dahin noch niemand mit den Titanen identifiziert hatte.

Für die folgende Untersuchung kommt nicht viel darauf an, welcher Umstand den Onomakritos veranlaßt haben mag, den Titanennamen aus Homer auf die Verfolger des Dionysos zu übertragen. Die Ilias bietet nur insoweit Anhalt, als es Götter sind, die in die tiefste Tiefe verstoßen waren, wobei der Dichter ohne Zweifel vorausgesetzt hat, daß diese Verstoßung eine Strafe war, die sie wegen ihrer Feindschaft gegen die himmlischen Götter erlitten. Vermutlich hat die durch Hesiod (Th. 468ff.) bezeugte, zu Onomakritos' Zeit bereits vorhandene, besonders in Kreta ausgebildete, an dortige Örtlichkeiten geknüpfte, jetzt auch durch merkwürdige Funde aus ältester Zeit bestätigte Sage von der Geburt des Zeuskindes und seiner Verfolgung durch Kronos und andere Titanen die Veranlassung gegeben, diese Gestalten auf den ähnlichen Mythenkreis von den Leiden des Dionysos zu übertragen.

Allerdings waren ja auffallende Vergleichungspunkte vorhanden. Auch hier bildete ein Gotteskind den Mittelpunkt, dessen Erscheinen eine neue Götterverehrung einleitet, das auf Höhen eines Waldgebirges von göttlichen Pflegerinnen aufgezogen wurde, um das sich freudejubelndes Treiben entfaltete, von Kureten und Nymphen umgeben, die ebenso tanzen und lärmen, wie Satyrn und Mainaden um den jungen Dionysos. Auch vom Tode des Zeus wurde in Kreta gefabelt und sein Grab gezeigt, wie das des Dionysos in Delphi.[1] Lauter Erscheinungen übereinstimmender Art. Es konnte nicht fehlen, daß auch sonst die beiden Sagenkreise und Dienste vermischt wurden.[2] Durch diese Tatsachen durfte Onomakritos wohl veranlaßt werden, die, auch in anderer Hinsicht für die Rolle der verfolgenden Unholde brauchbaren, Titanen Homers in seine orphische Dichtung[3] aufzunehmen, aus der sich dann die Vulgata der Orphiker und des Volksglaubens niedergeschlagen hat.

Für unsere Zwecke ist es wichtig, festzustellen, daß die Dämonen, welche das göttliche Kind und seine Umgebung auf den Höhen des Parnassos dort oben über Delphi überfielen und in Stücke zerrissen, nach der älteren, vor Onomakritos' Dichtung vorhandenen Auffassung nicht als Titanen gegolten haben. Daß sie aber in weißer Färbung sich nahten und in solcher Erscheinung ihr Werk der Vernichtung verrichteten,

[1] Daß Onomakritos die kretische Sage benutzte, führt bereits O. Müller aus, *Prol.* 392. 395. Grab des Zeus: die Stellen bei Lobeck *Agl.* 903. Rohde *Psyche*[1] 122.

[2] Vgl. besonders das schon früher herangezogene Bruchstück aus Euripides' *Kretern*, wo der kretische Priester des mystischen Zeus spricht v. 10 ff. *ἀγνὸν δὲ βίον τείνομεν, ἐξ οὗ Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμην, καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βιοτὰς τάς τ' ὠμοφάγους δαῖτας τελέσας Μητρί τ' ὀρείᾳ δᾷδας ἀνασχών, καὶ Κουρήτων Βάκχος ἐκλήθην ὁσιωθείς. Πάλλευκα δ' ἔχων εἵματα φεύγω . . .* (aus Porphyr. *de abstin.* 4, 19). *Feralis exercitus* II, *Archiv f. Rel. W.* IX, 1906 S. 241.

[3] Das Hauptwerk waren die *τελεταί*, darin die Zagreussage. Lobeck *Agl.* 384; Gerhard *Orpheus u. d. O.* S. 72. 147; Abel *Orphica* S. 224 f.

darf als ursprünglicher Sagenzug angesehen werden.[1] Die Titanen überhaupt, also Kronos, Rhea, Iapetos, Atlas und die anderen, hat man sich nie als weiße Gestalten gedacht. Nirgends findet sich eine Nachricht dieser Art; dem widerspricht es ja auch, wenn gesagt wird, daß jene Unholde sich die Gesichter beschmierten, um dadurch unkenntlich zu werden.[2]

2. Die Untersuchung hat nun darauf einzugehen, welche Grundlagen es waren, auf denen die dämonischen Verfolger des Dionysos auf dem Parnassos entstanden sind.

Für uns bildet das in der Ilias (6, 130f.) von der Mißhandlung des Gottes und seiner Ammen durch den thrakischen Lykurgos Berichtete die älteste Form der Sage. Lykurgos wird als *κρατερός* bezeichnet, der mit den himmlischen Göttern den Streit aufnahm, des rasenden Dionysos Pflegerinnen über das heilige Nyseïon hinjagte, so daß sie alle miteinander die *θύσθλα* (d. i. eigentlich Opfergerät, hier wohl Fackeln und Thyrsosstäbe) auf die Erde warfen, da sie von dem männertötenden Lykurgos mit dem Ochsenschläger, dem Doppelbeile, verletzt wurden. Dionysos, in die Flucht gejagt, taucht in die Meereswoge, und Thetis nahm den Geängsteten auf ihren Schoß; denn gewaltiges Zittern vor dem Schreien des Mannes hatte ihn ergriffen. Dem Lykurgos zürnten von da an die Götter; Zeus machte ihn blind, da er allen Unsterblichen verhaßt geworden war: *Δρύαντος υἱὸς κρατερὸς Λυκόοργος — — ὃς ποτε μαινομένοιο Διωνύσοιο τιθήνας σεῦε κατ᾽ ἠγάθεον Νυσήιον· αἱ δ᾽ ἅμα πᾶσαι θύσθλα χαμαὶ κατέχευαν, ὑπ᾽ ἀνδροφόνοιο Λυκούργου θεινόμεναι βουπλῆγι. Διώνυσος δὲ φοβηθεὶς δύσεθ᾽ ἁλὸς κατὰ κῦμα, Θέτις δ᾽ ὑπεδέξατο κόλπῳ*

[1] Wenn das Bestreichen des Gesichts mit Gips später auch im mystischen Apparate des kretischen Zeus begegnet, so liegt darin eine Übertragung vor.

[2] Nonn. *Dion.* 6, 169 *γύψῳ κερδαλέῃ χρισθέντες. δόλῳ δ᾽ ὑποδύντων Τιτάνων* Clemens *Cohort.* S. 5. Vgl. Abel *Orphica* S. 225. 230.

δειδιότα· κρατερὸς γὰρ ἔχε τρόμος ἀνδρὸς ὁμοκλῇ· τῷ μὲν ἔπειτ' ὀδύσαντο θεοὶ ῥεῖα ζώοντες, καί μιν τυφλὸν ἔθηκε Κρόνου πάις· οὐδ' ἄρ' ἔτι δὴν ἦν, ἐπεὶ ἀθανάτοισιν ἀπήχθετο πᾶσι θεοῖσιν.

In dieser einfachen Gestaltung des Mythos sind die Grundzüge der von den Orphikern nachmals bis in viele Einzelheiten ausgebildeten Leiden des Dionysos enthalten: Spiel des Gottes und seiner Begleitung auf Bergeshöhe, Angriff und Mißhandlung durch rohe Gewalt, Verschwinden des Überfallenen, Bestrafung des Frevlers. Aischylos' Lykurgia, eine Tetralogie, hatte dies im ersten Stücke, den Edonen, an das Sophokles im Chorgesange der Antigone 955 ff. anknüpft[1], weiter ausgeführt. Dionysos erscheint an der Spitze seines Thiasos, dem außer den Mainaden auch Männer angehören, und übernimmt selber die Strafe des Übeltäters.[2] Weiteres bietet die boiotische Sage von Pentheus, die Aischylos und Euripides für die Bühne bearbeitet hatten. In Euripides' Bakchen heißt Pentheus, der Sohn des aus der Drachensaat entsprossenen Echion und der Kadmostochter Agaue, ein wildblickendes Ungeheuer, nicht ein menschliches Geschöpf, einem mordgierigen Giganten gleich: *ὃν Ἐχίων ἐφύτευσε χθόνιος, ἀγριωπὸν τέρας, οὐ φῶτα βρότειον, φόνιον δ' ὥσπερ γίγαντ' ἀντίπαλον θεοῖς* (540 ff.). Ein wirklicher Kampf zwischen zwei Heeren, des Pentheus und seiner Krieger gegen Dionysos und seine Mainaden, findet statt. Den Übeltäter ereilt auch hier die Strafe von seiten des Gottes selbst; seine Mutter Agaue sieht ihn; die Mainaden machen Jagd auf ihn und reißen ihn in Stücke. Man erkennt: das Abweichende in der Pentheussage liegt beidemal darin, daß nicht Dionysos vernichtet wird, sondern selbst das Strafgericht durch Zerreißen

[1] 961 ff. *κεῖνος ἐπέγνω μανίαις ψαύων τὸν θεὸν ἐν κερτομίοις γλώσσαις. παύεσκε μὲν γὰρ ἐνθέους γυναῖκας εὔιόν τε πῦρ, φιλαύλους δ' ἠρέθιζε μούσας.*

[2] Aeschyli *fr.* 57 Nauck.

vollziehen läßt. Was auf dem Parnassos ihm widerfahren, das verrichtet auf dem Kithairon er an Pentheus. Und so auch anderwärts. Das Zerreißen jedoch ist charakteristischer Zug in beiden Fällen und bleibt es auch sonst. Die Mainaden zerreißen Tiere, als Rehe, Ziegen, Kälber, Stiere, und verschlingen das rohe Fleisch, *κατὰ μίμησιν τοῦ περὶ Διόνυσον πάθους*.[1] Der Gott selbst wird zu einem wilden Dämon, *Ἀγριώνιος*, der gleichfalls rohes Fleisch verzehrt, *Ὠμάδιος*, *Ὠμηστής*, Stiere vertilgt, *Ταυροφάγος*, Menschen umbringt, *Ἀνθρωποροαίστης*. Was Pentheus von den Mainaden erlitt, traf in gleicher Weise den thrakischen Orpheus, dessen Zerreißung durch die bakchischen Weiber das göttliche Drama wiederholt.[2] Der gleiche Zug ist es, wenn auch Medeia den Absyrtos zerstückelt; ebenso den greisen Aison, um ihn zu verjüngen, und selbst den Iason. Dasselbe geschieht dem Pelias durch seine Töchter. Der Sage entspricht der Kultus. Vor allem in Boiotien. Der Name des Monats Agrionios zeugt von dem Ansehen des Festes, das ihm den Namen gab, und das in Orchomenos, wie in Theben, trieterisch gefeiert wurde. Die Minyaden widerstrebten dem Dionysosdienst und wurden zur Strafe in Raserei versetzt, so daß sie, nach Menschenfleisch lüstern, das Los warfen, welche von ihnen den eigenen Sohn zum Opfer weihen sollte, der nun, wie ein Reh, zerrissen ward. Seitdem hießen die Männer des unseligen Hauses *Φολόεις*, „Rauchgeschwärzte", wegen der Trauerkleidung, die sie trugen, die Frauen *Ὀλεῖαι*, in dem Sinne von *ὀλοαί*, Verderberinnen, Mörderinnen.[3] Ein Jahr über das andere wurde in Orchomenos an den Agrionien eine Flucht dieser Frauen und ihre Verfolgung durch den Priester des Dionysos veranstaltet, der ein Schwert trug und das Recht hatte, zu

[1] Phot. *νεβρίζειν*.

[2] Procl. *ad Plat. Remp.* S. 398 *Ὀρφεὺς ἅτε τῶν Διονύσου τελετῶν ἡγεμὼν γενόμενος τὰ ὅμοια παθεῖν λέγεται τῷ σφετέρῳ θεῷ*.

[3] Vgl. *Μοῖρ' ὀλοή Il.* 16, 849. 21, 83. *Od.* 24, 29. *Κὴρ ὀλοή Il.* 18, 535.

töten, welche er einholte.[1] Daß der nachjagende Priester die Rolle des Dionysos spielt, der vom einst Verfolgten zum Verfolger geworden ist, leuchtet ein. In Chaironeia[2] suchen an den Agrionien die Frauen den Dionysos als Entflohenen; dann lassen sie davon ab und sagen, er sei zu den Musen gegangen und halte sich bei ihnen verborgen; darauf folgt ein Festmahl, an dessen Schlusse sie sich Rätsel aufgeben. Zu Potniai wurde dem Dionysos Aigobolos statt eines blühenden Knaben, den sie früher nach delphischer Weisung geopfert hatten, eine Ziege dargebracht (Paus. 9, 8, 2). Von Theben soll Dionysos nach Argos gekommen sein. Auch dort hatte man ein Fest Agrionien; es war mit Totendienst verbunden, und die Sage erzählte von rasenden Weibern, die das Fleisch ihrer Kinder verzehrt hatten, insbesondere auch von den Töchtern des Proitos.[3] In Kreta wurde von den Mainaden ein lebendiger Stier mit den Zähnen zerrissen. In Chios, Lesbos, Tenedos opferte man dem Dionysos Omadios einen Menschen und riß ihn in Stücke. In Athen wurden noch unter Themistokles dem Dionysos Omestes drei persische Jünglinge geschlachtet.[4] Überall begegnen in verschiedenen Brechungen die nämlichen Züge, wie in der an den Parnassos geknüpften und von den Orphikern im einzelnen ausgeführten Legende: Verfolgen, Jagen, Zerreißen, sei es des Gottes durch seine Feinde, oder in Vertauschung der Rollen eben dieser Feinde durch den Gott selber und die Seinen. Im einzelnen treten Örtlichkeit auf Bergeshöhe, Nacht, Fackeln, Opfer, Weingenuß, Rausch, Lärm, Tanz, Vermummung hinzu.

[1] Plut. *Qu. Gr.* 38 S. 299 (*Feralis ex.* II a. O. 241, 2). Dies geschah wirklich einmal durch den Priester Zoïlos. Aber die Untat hatte sich überlebt, und den fanatischen Pfaffen traf die Strafe der Götter und Menschen. [2] „Bei uns" sagt Plutarch *Symp.* 8 pr. S. 717.

[3] Hesych. *Ἀγριάνια νεκύσια παρὰ Ἀργείοις· ἑορτὴ ἐν Ἄργει ἐπὶ μιᾷ τῶν Προίτου θυγατέρων.* Apollodor. 3, 5, 2. 2, 2, 2.

[4] Jul. Firm. S. 9. Porph. *de abstin.* 2, 55. Clemens *Protr.* 42 S. 36. Plut. *Them.* 13.

Die zügellose Raserei des Dionysos und seines Thiasos kann der wilden Jagd der germanischen Sage, mitunter auch dem wütenden Heere verglichen werden, und wie gelegentlich aus der festlichen Darstellung gedachter Vorgänge im Kultus nüchterne Wirklichkeit wurde, lehrt die Geschichte der Chier, die ins Gebiet von Smyrna eingefallen waren, als die Leute sich der Orgien wegen in die Berge begeben hatten. Denn vom Waffentanze zu Ehren des Gottes stürzten die Männer, ein wütendes Heer, auf die Feinde und vollzogen den bakchischen Ritus an deren Leibern.[1]

3. Wir sehen, das Urbild jener Dämonen, die als erster Onomakritos mit dem Namen Titanen bezeichnet hat, ist in solchen Gestalten, wie der thrakische Lykurgos, des Dryas Sohn, und der von dem Mainadenchor als „wildblickendes Ungetüm, nicht von menschlicher Art, sondern einem blutgierigen Giganten gleichend" geschilderte Pentheus gegeben. *Ἅγριοι θεοί* heißen die Titanen bei Hesychios. Man hat sie sich auch in riesiger Gestalt vorzustellen, wie die später ihnen oft gleichgestellten Giganten.[2]

Um das Wesen dieser ungeheuerlichen Dämonen und ihre mythologische Bedeutung weiter zu ermitteln, empfiehlt es sich, von den weiblichen Gliedern des bakchischen Thiasos auszugehen, die als *Βάκχαι*, *Μαινάδες*, *Θυιάδες*, *Λῆναι* bezeichnet werden, bakchische, rasende, stürmende, packende Weiber. Auf dem Parnassos heißen sie ausschließlich *Θυιάδες*. Bei Hesiod (fr. 36 Göttl.) wird Thyia Tochter des Deukalion genannt.

[1] Aristid. *Or. in Smyrn.* 1, 230 *Χῖοί ποτε πλεύσαντες ἐπὶ τὴν πόλιν ὡς ἐρήμην αἱρήσοντες τῶν ἀνδρῶν ἀπόντων ἐν τῷ ὄρει, ἀπέτυχον τῆς πείρας, ἐνόπλιον δή τοτε ὀρχησαμένων τῷ Διονύσῳ καὶ τὰ βακχεῖα ἐν τοῖς ἐκείνων σώμασι τελεσαμένων.*

[2] Auch im dionysischen Mythos gleichgestellt, z. B. von Varro bei Servius V. *Georg.* 1, 160 *Liber pater — quem Orpheus a Gigantibus dicit esse discerptum.* Über den in Tritaia und Amphissa in die bakchische Winterzeit fallenden Monat Gigantios s. *Feralis ex.* II, a. O. 239.

Deukalion galt als alter König von Lykoreia oder soll mit der Arche dort gelandet sein; von ihm stammte das priesterliche Geschlecht der Hosier ab. Auf dem Unterweltsbilde des Polygnotos in der delphischen Lesche war Chloris dargestellt, auf den Schoß der Thyia gelehnt. Pausanias (10, 29, 5) bemerkt dazu, Thyia habe den Poseidon, Chloris dessen Sohn Neleus, zum Ehemanne gehabt. Poseidons Beziehungen zu Delphi sind bekannt.[1] Thyia galt als Tochter des Autochthonen Kastalios und Mutter des Delphos von Apollon. Diese Thyia nun soll zuerst dem Dionysos geopfert und Orgien geführt haben: Pausanias 10, 6, 4 *ἱερᾶσθαί τε τὴν Θυίαν Διονύσῳ πρῶτον καὶ ὄργια ἀγαγεῖν τῷ θεῷ*. Nach ihr sollen dann alle die Weiber, welche dem Dionysos rasen, von den Menschen Thyiaden genannt worden sein. Bei Herodot 7, 178 wird Thyia als Tochter des Kephissos bezeichnet, des Landesstromes von Phokis, und von ihr soll ein Ort Thyia den Namen bekommen haben, wo noch zu des Geschichtschreibers Zeit ihr Temenos bestand. In dieser Ortschaft Thyia hatten die Delphier den Winden einen Altar errichtet und brachten ihnen Opfer: *οἱ Δελφοὶ τοῖσιν ἀνέμοισιν βωμόν τε ἀπέδεξαν ἐν Θυίῃ, τῇ περ τῆς Κηφισοῦ θυγατρὸς Θυίης τὸ τέμενός ἐστι, ἐπ' ἧς καὶ ὁ χῶρος οὗτος τὴν ἐπωνυμίην ἔσχε, καὶ θυσίῃσί σφεας μετήισαν*. Dieses Zeugnis bietet neben der Etymologie des Wortes den Schlüssel für das Verständnis der Bedeutung.

Θυιάς oder *θυάς* ist im wesentlichen dasselbe wie *θύελλα*: Sturmwind, Windin, Windsbraut. Schon bei Homer ist *θύελλα* oder sind die *θύελλαι* wie persönliche Wesen gedacht, die rauben und davontragen, wie Helena spricht (Il. 6, 345) *ὥς μ' ὄφελ' ἦματι τῷ, ὅτε με πρῶτον τέκε μήτηρ, οἴχεσθαι προφέρουσα κακὴ ἀνέμοιο θύελλα εἰς ὄρος ἢ εἰς κῦμα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης*, und ähnlich an anderen Stellen.[2] Mit der Auffassung der Thyiaden als Dämoninnen des Windes stimmt die

[1] Paus. 10, 29, 5. 5, 6. 24, 4. Aesch. *Eum.* 27. Plut. *Symp.* 9, 6 p. 741a.
[2] Vgl. *Od.* 4, 515. 727. 5, 419. 10, 48. 20, 63. 23, 316.

Sage, wie ihre gottesdienstliche Verrichtung. Thyiaden und Mainaden rasen, toben, lärmen, jagen, fangen, zerreißen, wie der Sturm; sie singen, tanzen, spielen, wie der Wind es tut, der, im Wirbel sich drehend, mit singendem Geräusch einherfährt, heult und braust, die Wolken vor sich hintreibt, den Staub emporjagt, Blätter hascht und damit spielt, Sträucher und Buschwerk, auch Werke der Menschen, zerreißt, Äste und Stämme zerbricht, je höher oben, desto stärker, nirgends so sehr, als auf den Gipfeln der Berge. Diese Anschauung bekundet sich in der Umgegend des pythischen Heiligtums ganz deutlich eben in dem Windorte Thyia, wo von Delphi aus den Winden geopfert wurde. Wahrscheinlich war es dieselbe Ortschaft, welche sonst Anemoreia, „Windbergen", heißt, schon bei Homer (Il. 2, 521), das heutige Arachova, die gleichfalls ihren Namen erhalten hatte, weil sie den Winden ausgesetzt und rauh war.[1] „Es liegt 3000 Fuß über der Meeresfläche, erreicht also fast die Höhe des Brockens. Die Witterung ist im Winter sehr rauh, und der Petrites, die darüber emporragende Felswand, sendet heftige Nordstürme und Schneegestöber auf das Dorf herab, die im November des Jahres 1826 nicht weniger als das Schwert des Karaïskakis und seines tapferen Heeres der großen türkischen Armee des Mustambeï den Untergang bereiteten."[2] Eine Inschrift erwähnt den Ortsnamen *Ἀνεμαῖαι*. Auch der Name der nach Herodot zwischen Daulis und Delphi zu suchenden Ortschaft *Αἰολίδαι* (oder *Αἰολιδέες*) ist zu beachten, insofern, als die Bewohner als Söhne des Windgottes Aiolos gelten mochten.[3]

---

[1] Schol. *Il.* 2, 521 *Ἀνεμώρειαν· αὕτη μεταξὺ κεῖται Φωκίδος καὶ Δελφῶν ἐφ' ὑψηλοῦ τόπου, ὅθεν καὶ οὕτως ὠνομάσθη παρὰ τὸ καταπνεῖσθαι αὐτὴν σφοδρῶς.* Strabon 9, 423 *Ἡ δ' Ἀνεμώρεια ὠνόμασται ἀπὸ τοῦ συμβαίνοντος πάθους· καταιγίζει γὰρ εἰς αὐτὴν ὁ καλούμενος κατοπτήριος* (Ulrichs: *Κατοπτευτήριος*) *χῶρος, κρημνός τις ἀπὸ τοῦ Παρνασσοῦ διήκων.* Schol. *Il.* a. O. *ἀνεμώδη καὶ δυσχείμερον παρὰ τὸ καταιγίζεσθαι ἀπὸ τοῦ Κατοπτευτηρίου.*

[2] Ulrichs *R. u. F.* 1, 129. 140. [3] *CIG* 1688. Hdt. 8, 35.

Somit dürfen die Thyiaden der Sage als Windfrauen gelten, ähnliche Gestalten, wie die Harpyien, die in der Odyssee den Thyellen gleichgestellt sind.[1] In der Ilias ist die Harpyia Podarge die Mutter der göttlichen Rosse Xanthos und Balios, die sie in Stutengestalt vom Windgotte Zephyros geboren hatte (16, 149). Harpyien sind der Wortbedeutung nach *δαίμονες ἁρπακτικαί* (Suid.), raffende, packende Dämonen, und dem entspricht, was von ihnen im Mythos berichtet wird. Den gleichen Sinn hat *Λήνη*, die Packende, die, wie der Jagdhund, ihre Beute ergreift und zerreißt.[2] Zur Winterzeit und auf Bergeshöhe treiben die Windgeister am liebsten ihr Wesen. Dem delphischen Monate Dadophorios entspricht der attische Maimakterion, der von Zeus *Μαιμάκτης*, d. i. dem wütenden Stürmer, den Namen hat[3], und die ganze Winterzeit galt in Delphi als bakchische, thyiadische.

Ist Dionysos Zagreus seinem Namen nach der Erzjäger, *ὁ μεγάλως ἀγρεύων*, wie er in Euripides' Bakchen 1020 der *Θηραγρευτής* heißt, so bilden die Thyiaden des großen Jägers Jagdgefolge, daher sie denn auch ganz gewöhnlich mit der Jagdbeute, Stücken erlegter Tiere, versehen und mit dem Fell eines Hirschkalbes, der Nebris, bekleidet sind. Thyone heißt Dionysos' Mutter neben Semele.[4] Man erkennt, daß der Gott dem wilden Jäger der germanischen Sage verglichen werden darf. Er und sein Thiasos bilden die wilde Jagd der Griechen. Wie das Hoto, Hoto des wilden Jägers, so erscholl in dunkler

[1] *Od.* 20, 66. 77; vgl. 1, 241. 14, 371.

[2] O. Ribbeck *Anfänge und Entwickelung des Dionysoskultes in Attika* 1869, S. 13, 3. Vgl. Dilthey *Arch. Z.* 6, 1873, 90. Roscher *Hermes d. Windgott* 39. A. Dieterich *Νεκυία* 56, 1. 2.

[3] Harpocr. S. 191 *μαιμάκτης δ' ἐστὶν ὁ ἐνθουσιώδης καὶ ταρακτικός, ὥς φησι Λυσιμαχίδης ἐν τῷ περὶ τῶν Ἀθήνησι μηνῶν· ἀρχὴν δὲ λαμβάνοντος τοῦ χειμῶνος ἐν τούτῳ τῷ μηνὶ ὁ ἀὴρ ταράττεται καὶ μεταβολὴν ἔχει.*

[4] Hymn. Hom. 34, 21 *σὺν μητρὶ Σεμέλῃ ἥνπερ καλέουσι Θυώνην.* So auch im delphischen Hymnos des Philodamos; ferner Pind. *Pyth.* 3, 177 mit Schol. Schol. *Ap. Rh.* 1, 636. Diod. 4, 25. Charax *fr.* 13 bei Müller *FHG* 3, 639 Nonnos 1, 26 ff. 80 u. ö. Cic. *N. D.* 3, 23.

Sturmnacht das εὐοί, εὐοί der Bakchen; wie jener den erlegten Eber, Pferdeschenkel, menschliche Glieder, so führen die Mainaden Teile von Rehen oder Stieren und zerreißen Kinder.[1] Den Zwölfnächten entspricht die heilige Winterzeit um die Bruma.

Aber Zagreus, der göttliche Jäger, wird selbst wieder von höheren Gewalten gejagt, jenen „Titanen" des Onomakritos. Wir sahen oben, wie vielfach dieser Rollentausch begegnet, und sind daher berechtigt, die für Zagreus, den Erzjäger, erkannte Wesenheit, jedoch in gesteigertem Grad, auf seine Verfolger zu übertragen. Er selber tut anderen, was ihm widerfährt. „Wenn ein starker Gewappneter seinen Palast bewahrt, so bleibet das Seine mit Frieden; wenn aber ein Stärkerer über ihn kommt, so nimmt er ihm seinen Harnisch, darauf er sich verließ, und teilt seinen Raub aus." Ist Zagreus der starke Gewappnete, so sind die Stärkeren, die über ihn kommen, die weißgefärbten Unholde. Somit wird man in der Urform dieser Gestalten gleichfalls Sturmdämonen erkennen. In Titane bei Sikyon, wo nach der Ortssage Titan auf Bergeshöhe zuerst gewohnt haben soll, war ein Altar der Winde, wo der Priester alljährlich in einer bestimmten Nacht Opfer brachte und auch außerdem eine geheimnisvolle Darbringung in vier Gruben vornahm, um die Wildheit der „Geister" zu zähmen; dabei sang er Zauberlieder der Medeia.[2] Daß die vier Gruben die Himmelsgegenden bezeichnen, liegt nahe; unter den Geistern (πνεύματα) aber sind offenbar die wehenden Stürme zu verstehen. Die Titanen des Onomakritos erscheinen hiernach als Sturmriesen, die zwar auf dem Parnassos hausen, aber nicht als eigentümliche Dämonen bloß Delphi angehören, sondern

[1] Auch die Hexen tun dies, vgl. J. Grimm *D. Myth.* 2, 884f.

[2] Paus. 2, 11, 5: — ἐς κορυφὴν ὄρους ἦξασιν, ἐνταῦθα λέγουσιν οἱ ἐπιχώριοι Τιτᾶνα οἰκῆσαι πρῶτον. 2, 12, 1: ἐκ τούτου τοῦ λόφου καταβᾶσιν, ᾠκοδόμηται γὰρ ἐπὶ λόφῳ τὸ ⟨ἐν Τιτάνῃ Ἀθηνᾶς⟩ ἱερόν, βωμός ἐστιν ἀνέμων, ἐφ' οὗ τοῖς ἀνέμοις ὁ ἱερεὺς μιᾷ νυκτὶ ἀνὰ πᾶν ἔτος θύει. δρᾷ δὲ καὶ ἄλλα ἀπόρρητα ἐς βόθρους τέσσαρας, ἡμερούμενος τῶν πνευμάτων τὸ ἄγριον, καὶ δὴ καὶ Μηδείας, ὡς λέγουσιν, ἐπῳδὰς ἐπάδει.

dem Gebirg überhaupt, auch der Gegend von Tithorea, Gestalten der germanischen Sage entsprechend, am meisten den Reifriesen der nordischen.[1] Die weiße Färbung erklärt sich aus dem Schnee und Eis der winterlichen Jahreszeit auf dem Hochgebirge. Wenn, wie Plutarch berichtet, die Genossinnen des geschichtlichen Thyiadenkollegiums wirklich einmal in Gefahr waren, unter Schnee und Eis zu erstarren[2], so lernt man daraus das Wesen ihrer Verfolger erkennen: an ihnen, den Ammen des Dionysos, zeigten eben die Winterriesen einmal in voller Wirklichkeit ihre Macht und ihren Zorn.[3] Um Winters Anfang, wenn der Dithyrambos erweckt wird, treiben die minder rauhen Windgottheiten, Zagreus und seine Jagdgenossinnen, kurze Zeit noch unbehelligt, ihr „Spiel, die Wolkenjagd"; dann kommen über sie jene starken Gewappneten, die eisigen Stürme der Winternacht, und treten an ihre Stelle, zerreißen die Wolken in Schneegestöber und Hagelschauer. Da erstirbt der Pflanzenwuchs bis auf den innersten Kern; nur tief in Stamm und Wurzel bleibt der Lebenskeim bis zur Auferstehung und Wiedergeburt, wenn die linden Lüfte erwachen, im jungen Lenze, wie aus dem Herzen des zerrissenen Gottes ein neubelebter Leib ersteht. Analogien zur germanischen Sage bietet auch das Kochen der Glieder des zerrissenen Gottes im Kessel und das menschenfresserische Gelüste der Unholde.[4]

[1] Vgl. Mogk *Mythologie* in Pauls *Grundriß* I, 1041.

[2] *de primo frigore* 18 S. 953; *ἐν δὲ Δελφοῖς αὐτὸς ἤκουες, ὅτι τῶν εἰς τὸν Παρνασὸν ἀναβάντων βοηθῆσαι ταῖς Θυάσιν ἀπειλημμέναις ὑπὸ πνεύματος χαλεποῦ καὶ χίονος οὕτως ἐγένοντο διὰ τὸν πάγον σκληραὶ καὶ ξυλώδεις αἱ χλαμύδες, ὡς καὶ θραύεσθαι διατεινομένας καὶ ῥήγνυσθαι.*

[3] In Elis heißt der Sohn des Dionysos und der Physkoa Narkaios, der Erstarrte. Darüber und über die Beziehung zu den ozolischen Lokrern s. Weniger *Kollegium d. 16 Frauen* 2. 14. 16.

[4] Vom Herzen s. Lobeck *Agl.* 557. 559 ff. Wir haben die Einzelheiten der orphischen Lehre absichtlich übergangen und ebenso die erstaunlich ähnlichen Einzelzüge der germanischen Sage, verweisen aber auf J. Grimm 454. 874. 3, 307; Wolf *Beitr.* 362. 365. Vgl. H. E. Meyer *Myth.* 143 ff. 150. 158. Roscher *Hermes d. Windgott* 39.

In Wolkenkesseln brauen die Riesen nach deutschem Volksglauben, und der Ausdruck vom Brauen, wenn die Nebel um das Waldgebirge wogen, ist noch heut im Schwange. Dort haust der Unhold, der den Namen „Wind und Wetter" trägt, hoch auf den Bergen, von denen er die Wolken wegschiebt, wie Zeus im homerischen Gleichnis (Ilias 16, 297), und helle, kalte Luft herstellt.[1]

Darf man nach alledem die von Onomakritos als „Titanen" benannten weißen Dämonen, die auf dem Parnassos hausten, den Zagreus zerrissen und seine Genossen verjagten, als Sturmrecken, Reifriesen, Winterunholde auffassen, Zagreus als wilden Jäger und die Thyiaden als Windinnen, so ist der Schluß, daß die örtliche Sage in ihrem Kern auf ein höheres Alter, als den Beginn des fünften Jahrhunderts, da Onomakritos noch lebte und die phokische Kriegslist spielte, zurückreicht, wohl gerechtfertigt. Sie mag durch die Eindrücke der großartigen und eigentümlichen Natur des Hochgebirges gefördert worden sein, wie die Geschichten vom Rübezahl in Schlesien und die Teufels- und Hexensagen im Harz. Anregung und Ausbildung aber verdankt sie dem thrakischen Volksstamme, von dem der orgiastische Dionysosdienst nach Phokis und Boiotien und weiterhin in Griechenland gekommen ist.

4. Daß der Dionysosdienst, nach seiner wilden Seite, thrakischen Ursprungs ist, darf als eine Tatsache bezeichnet werden, die seit lange feststeht und von A. Rapp und E. Rohde

[1] J. Grimm *D. Myth.* 454. — Schließlich fährt der Blitz unter die Titanen und stürzt sie in die äußerste Tiefe des Tartaros. Vgl. J. Grimm a. O. 835: „Die schwedische Volkssage weiß von Riesen, die, wenn Thors Blitz durch die Lüfte fährt, aus Furcht davor unter manchen Gestalten, zumeist als Knäuel oder Kugeln, vom Berge herab auf die Wiesen rollen und Schutz bei den Mähdern suchen." Weiteres gibt Mannhardt *Antike Wald- und Feldkulte* 99, 1. Ein Gleiches geschah vom Berge des Kronos bei Olympia; der Zusammenhang weist auf die Titanomachie. Vgl. Derkylos bei [Plutarch] *de fluv.* 19, 4.

mit neuen Mitteln erwiesen worden ist.[1] Er blühte besonders bei den südlichen Stämmen der Thrake, welche die Hellenen am besten kannten, von der Mündung des Axios bis zum Hebros in den Berglandschaften des Pangaios, des Orbelos, der Rhodope, bis hin zum Haimos. Dort ist auch die Lykurgos- und Orpheussage heimisch. Herodot nennt Dionysos neben Ares und Artemis als einzigen Gott der Thraker.[2] Sein geläufigster Name ist Sabos oder Sabazios, ebenso bei den benachbarten und stammverwandten Phrygern[3], die Glauben und Kultus weiter ausgestaltet haben. Auch in Makedonien hatte der orgiastische Dienst des Gottes Boden gefunden und wurde noch zu Alexanders Zeit eifrig gepflegt.[4] Stämme oder Schwärme dieser Thraker sind frühzeitig über Thessalien, wo einzelne hängen blieben, in Griechenland eingewandert und haben ihre Religion nach Phokis und Boiotien mitgebracht. Das phokische Daulis ist als thrakischer Königssitz aus Thukydides (2, 29) bekannt; noch zu Pausanias' Zeit wohnte dort ein durch Größe und Kraft hervorragender Menschenschlag.[5] Südöstlich davon, an der boiotischen Grenze, lag die Ortschaft Trachis, das ist Thrakis. Nach Aristoteles war Euboia von Thrakern besiedelt, die von Abai in Phokis kamen. Nach Hellanikos hatten Thraker Orchomenos genommen und die Einwohner vertrieben.[6] Auch in Theben saßen einmal Thraker; sie wurden verjagt und ließen

---

[1] A. Rapp *Die Beziehungen des Dionysoskultus zu Thrakien und Kleinasien*, Progr. 1882. E. Rohde *Psyche* 299 ff. 319 ff.

[2] Hdt. 5, 7 *θεοὺς δὲ σέβονται μούνους τούσδε, Ἄρεα καὶ Διόννσον καὶ Ἄρτεμιν.*

[3] Strabon 12 S. 572. A. Rapp a. O. 13 ff.

[4] Plut. *Alex.* 2; vgl. Lobeck *Agl.* 292.

[5] Paus. 10, 4, 7 *οἱ δὲ ἐνταῦθα ἄνθρωποι πλῆθος μέν εἰσιν οὐ πολλοί, μεγέθει δὲ καὶ ἄλκῃ καὶ ἐς ἐμὲ ἔτι δοκιμώτατοι Φωκέων.*

[6] Aristoteles bei Strabon 10, 445. Hellanikos fr. 71 Müller, aus Ulpianus *ad Demosth. de cor.* S. 73 (*ed.* H. Wolf Bas. 1572) *ἐκλήθη δὲ Μουνύχιον, ὥς φησιν ὁ Διόδωρος, παραφέρων τὰ Ἑλλανίκου λέγοντος, ὅτι Θρᾷκές ποτε στρατεύσαντες κατὰ τῶν οἰκούντων Ὀρχομενὸν τὸν Μινύειον τῆς Βοιωτίας ἐξέβαλον αὐτοὺς ἐκεῖθεν.* Vgl. Rapp a. O. S. 6.

sich am Parnassos nieder.[1] Mit solchen Nachrichten zusammen bekundet die Übereinstimmung in den Grundzügen von Sage und Dienst ausreichend und einleuchtend die Herkunft der parnassisch-delphischen Dionysosverehrung von den Thrakern. Vielleicht ist Dionysos im pythischen Heiligtume früher zu Hause gewesen als Apollon. Sein Dienst mag von den thrakischen Einwanderern, die ihren Gott auf Bergen zu verehren gewohnt waren, unter den Eindrücken der großartigen und wechselnden Gebirgsnatur des Parnassos auf diese Höhen übertragen und zugleich nach Pytho übermittelt worden sein, wo das bereits vorhandene Erdorakel den Thrakern bekannte Züge und Anknüpfungspunkte darbot. Denn auch die thrakischen Satrer besaßen auf ihren Bergen ein Orakel, in dem durch Frauenmund geweissagt wurde: es gehörte dem Dionysos.[2] Feuerschein im Dionysosheiligtume zeigte den Bisalten ein fruchtbares Jahr an; ihm entspricht der ähnliche Vorgang in der korykischen Grotte.[3] Daß die Gedanken an thrakischen Einfluß in Delphi selbst lebendig waren, sogar in verhältnismäßig später Zeit noch, beweist das Geschlecht der Thrakiden, das Philomelos im phokischen Krieg ausgerottet hat.[4]

Hierzu kommt die im Dionysosdienste zu Delphi, wie an anderen Orten Griechenlands, festgehaltene und auch bei den

---

[1] Ephoros bei Strabon 9, 401: ⟨*Βοιωτοὶ*⟩ *ὑπὸ Θρᾳκῶν καὶ Πελασγῶν ἐκπεσόντες ἐν Θετταλίᾳ συνεστήσαντο τὴν ἀρχήν — — εἶτα — — ἐξέβαλον τοὺς μὲν Πελασγοὺς εἰς Ἀθήνας — — τοὺς δὲ Θρᾷκας ἐπὶ τὸν Παρνασσόν.*

[2] Hdt. 7, 111 *οὗτοι οἱ τοῦ Διονύσου τὸ μαντήιόν εἰσι ἐκτημένοι. τὸ δὲ μαντήιον τοῦτο ἔστι μὲν ἐπὶ τῶν οὐρέων τῶν ὑψηλοτάτων, Βησσοὶ δὲ τῶν Σατρέων εἰσὶ οἱ προφητεύοντες τοῦ ἱροῦ, πρόμαντις δὲ ἡ χρέουσα κατά περ ἐν Δελφοῖσι.* Vgl. Eurip. *Hec.* 1267. Suet. *August.* 94. Paus. 9, 30, 9.

[3] Aristot. *mir.* 122. Philoxen. fr. 14. Antig. *mirab.* 127, 141. So beruhen wohl auch die mehrfach erwähnten *φαναὶ Βακχίου* auf einem verwandten Sagenzuge. S. *Feralis ex.* II a. O. S. 237.

[4] Diod. 16 24 *καταλαβόμενος τὸ μαντεῖον τούς τε Θρακίδας καλουμένους τῶν Δελφῶν ἐναντιουμένους ἀνεῖλε καὶ τὰς οὐσίας αὐτῶν ἐδήμευσε.*

Thrakern bestehende Einrichtung der Trieteris. Die Boioter, sagt Diodor, und die anderen Hellenen und Thraker hatten die trieterischen Opferdarbringungen für den Gott eingeführt und lebten des Glaubens, Dionysos vollziehe in dieser Zeit seine Erscheinungen bei den Menschen. Daher finden sich in vielen der hellenischen Städte ein über das andere Jahr die Weiber zu den Bakchosfeiern zusammen, und die Mädchen schwingen den Thyrsos und nehmen in jubelnder Begeisterung an der Verehrung des Gottes teil.[1] Wenn man sieht, daß der griechischen Zeitrechnung in geschichtlicher Zeit fast überall die mehr oder minder ausgebildete Schaltform der Oktaeteris zugrunde liegt, die weiter als ein Jahrhundert über den Beginn der Olympiadenrechnung zurückreicht, so erscheint die Benutzung einer ganz anderen Schaltform — denn eine solche ist die Trieteris und keineswegs eine Aufteilung der Tetraeteris — in hohem Grade bemerkenswert. Es wird sich kaum ausmachen lassen, ob diese Einrichtung uralter, gemeinsamer Völkerbesitz der Zeit vor der besseren Schaltung durch das achtjährige Großjahr gewesen ist, oder ob sie erst von den Thrakern mitgebracht wurde, die sie mit anderen Völkern des Nordens teilten.[2] Offenbar beruht die Trieteris auf einem Jahre von 360 Tagen, das die Monate rund zu je 30 Tagen rechnete und nach zwei Jahren das entstehende Zurückbleiben von 10 Tagen und 11 Stunden hinter dem Sonnenjahr als besondere Zeit zugab. In diesen rund 11 Tagen ist die Julzeit der Germanen mit den 12 heiligen Nächten inbegriffen, eine Einrichtung von so un-

[1] Diod. 4, 3 *καὶ τοὺς μὲν Βοιωτοὺς καὶ τοὺς ἄλλους Ἕλληνας καὶ Θρᾷκας — — καταδεῖξαι τὰς τριετηρίδας θυσίας Διονύσῳ καὶ τὸν θεὸν νομίζειν κατὰ τὸν χρόνον τοῦτον ποιεῖσθαι τὰς παρὰ τοῖς ἀνθρώποις ἐπιφανείας. διὸ καὶ παρὰ πολλαῖς τῶν Ἑλληνίδων πόλεων διὰ τριῶν ἐτῶν βακχεῖά τε γυναικῶν ἀθροίζεσθαι, καὶ ταῖς παρθένοις νόμιμον εἶναι θυροφορεῖν καὶ συνευθουσιάζειν εὐαζούσαις καὶ τιμώσαις τὸν θεόν.* Von der allgemeinen Anschauung zeugt Ovid. *M.* 9, 641ff. 6, 587ff.

[2] Z. B. den skythischen Budinern jenseits des Tanais nach Hdt. 4, 108 *καὶ τῷ Διονύσῳ τριετηρίδας ἀνάγουσι καὶ βακχεύουσι*; Herodot glaubt an hellenischen Einfluß.

verwüstlicher Dauer und so hohem Alter, wie die ersten astronomischen Erkenntnisse überall. Sie ist auch heute noch in Sage und Aberglauben der Völker nicht ausgestorben.[1]

Zu diesem gemeinsamen Besitze der Hellenen und Thraker kamen endlich die verwandten Beziehungen des dionysischen Glaubens zu Tod und Grab, Verschwinden und Auferstehen. Wie stark diese Gedanken im thrakischen Volksbewußtsein lebendig waren, war längst bekannt; neuerdings ist es auch durch Inschriften bestätigt worden.[2] Gerade diese Gedanken wurden von den Orphikern weiter gebildet und besonders von den delphischen Theologen gepflegt. Ist Dionysos Zagreus, wie wir früher sahen, Nyktelios und Isodaites, so bekundet das seine Bedeutung als Hades. Schon Herakleitos hat diese beiden Götter einander gleichgesetzt.[3] „Um Gott der Toten zu werden, mußte er ihnen vorangehen", sagt Welcker mit Recht, und so bekommt er sein Grab in der Orakelhöhle von Delphi und macht diese Stätte in ihrer Art zur heiligsten der alten Welt. Daraus erklärt sich denn auch, daß dem Dienste des Gottes ein Zug der Trauer anhaftet. Himmelhoch jauchzend, zum Tode betrübt: beides findet sich im dionysischen Glauben und Kultus vereint, wie denn Tragödie und Komödie aus ihm entsprungen sind. So erscheinen auch die Thyiaden oft düster und schweigend, und ein schwermütiger und stummer Ernst

---

[1] Wo die Julzeit jährlich gefeiert wird, beruht sie auf dem Unterschiede des Sonnenjahres von 365¼ und des Mondjahres von 354 Tagen. Auch die Ägypter schalteten jährlich, indem sie ihrem 360tägigen Jahre 5, und alle 4 Jahre 6 Schalttage zufügten. Daß in Delphi dereinst das Jahr um die Winterwende begann, bekundet die Semesterteilung seines Kalenders. In Boiotien hatte sich der alte Jahresanfang erhalten.

[2] Vgl. A. Rapp in dem mehrerwähnten Programm *Über die Beziehungen des Dionysoskultus zu Thrakien und Kleinasien*. E. Rohde *Psyche* 319ff. A. Dieterich *Νεκυία* S. 73f.

[3] Plut. *de Ei* 9, S. 389a. *Is.* 28, S. 362a. *καὶ μέντοι Ἡρακλείτου τοῦ φυσικοῦ λέγοντος Ἅιδης καὶ Διόνυσος ὁυτός, ὅτεῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν'* κτλ. Clemens *Protr.* II S. 30 P.

haftet ihnen selbst in der Kunst an.[1] Mainadengräber gab es, wie wir sahen, mehrere in Griechenland. Die Sechzehn Frauen von Elis verrichteten Grabesdienst zu Ehren der heimischen Heroen und Heroinen.[2] Der Monat Poitropios in Delphi war, als der der Grabesruhe des Gottes, ernst, der Buße gewidmet.[3] Dionysos selbst wird Heros, im Sinn eines Verstorbenen — so rufen ihn die Sechzehn in Elis in dem erhaltenen Adventsliede[4] —, Herr der Seelen und Geister. Der uralte Seelenglaube kommt in seiner Verehrung mit besonderer Stärke zur Geltung. In diesem Sinn ist Zagreus, der wilde Jäger, nun auch Totengott und Seelenfänger geworden. Das gottbegeisterte Rasen priesterlicher Frauen ist nachahmende Darstellung des schwärmenden Totenzuges.[5] So findet die Bezeichnung *Feralis exercitus* auch auf diesem Gebiet Anwendung.

Daß die Seelen in Wind und Sturm einherfahren, wurde zur Erläuterung germanischen Glaubens früher dargelegt.[6] Da ist es denn bemerkenswert, daß, wie in Delphi, so auch in der thrakischen Heimat der Windkultus eine große Rolle spielt. Thrakien galt den Griechen als Land der Winde. „Bei dem Doppelfelsen der dunklen Klippen ist das Gestade des Bosporos und der Thraker ungastliches Salmydessos, wo des Boreas und der Windsbraut Oreithyia Tochter dem Phineus vermählt war und unerhörtes Leid erfuhr.“[7] Aus den Schluchten der thrakischen Berge fährt der Nordwind und wühlt das Meer auf; auch in den Rhipaien wird er hausend gedacht, einem fabelhaften Gebirg im höchsten Norden, bei den Hyperborei-

[1] Dilthey *Arch. Z.* 6, 1874, 81ff. 91f. Rohde *Psyche* 305, 1. 333, 1. Roscher *M.L.* 2, 2, 2565f. s. v. Melaina. Weniger *Koll. d. 16 Fr.* 18ff.

[2] Mainadengräber s. *Feralis ex.* a. O. S. 240. Abh. 16 *Fr.* S. 20.

[3] Weniger *D. Collegium d. Thyiaden* S. 13.

[4] *Ἐλθεῖν, ἥρω Διόννσε, Ϝαλίων ἐς ναὸν ἀγνόν, ἐς ναὸν σὺν Χαρίτεσσιν τῷ βοείῳ ποδὶ θύων, ἄξιε ταῦρε!* Plut. *Qu. Gr.* 36 S. 299. *Is.* 35 S. 364. Weniger *Koll. d. 16 Fr.* S. 8.

[5] Dilthey a. O. S. 91. [6] *Feralis exercitus* II, a. O. S. 217ff.

[7] Soph. *Ant.* 966ff.

ern.[1] Wenn Boreas eigentlich Oreas mit Digamma ist, so paßt seine Bedeutung als Bergsturm um so mehr zur Oreithyia, der Bergwindin, der Thyiade der Höhen.[2] Aber auch Zephyros hat bei Homer seine Höhle in Thrake, wo ja Iris ihn aufsucht, um den Leichenbrand des Patroklos anzufachen, und die anderen Winde bei ihm schmausend antrifft. Am anderen Morgen kehren Boreas und Zephyros über das thrakische Meer wieder heim.

[1] Rhipäen, d. i. Windstöße; vgl. Sophokles *Ant.* 137 *ῥίπαις ἐχθίστων ἀνέμων.*

[2] *Ὠρείθυια* gleich *Ὀρείθυια. Etym. M.* S. 823, 43 *παρὰ τὴν ὄρει δοτικὴν καὶ τὸ θύω τὸ ὁρμῶ γίνεται ὠρείθυια, κατ' ἔκτασιν τοῦ ο εἰς ω.* Vgl. Wörner in Roschers *M. L.* 3, 1, 948.

[Der Schluß des Aufsatzes folgt im nächsten Heft.]

Der Robbengott Phokos

Von Otto Kern in Rostock

L. Radermacher hat seinen Aufsatz über den Schutzheiligen zur See St. Phokas in diesem Archiv VII 1904 S. 445 mit den Worten geschlossen: 'Vielleicht ist der Name Phokas, an φώκη phoca erinnernd und von dem gleichen Stamme abgeleitet, schuld daran, daß der Heilige zum Schutzgeist der Schiffe wurde; seine Verehrung in einem Zentrum des östlichen Seeverkehrs [Sinope] wird dazu beigetragen haben, den Ruf seines Namens weithin zu verbreiten.' Wenn sich jetzt unabhängig von christlichen Zeugnissen Phokos als ein griechischer Sondergott nachweisen lassen sollte, werden Radermachers Ausführungen erhöhte Bedeutung bekommen, und es wird dann schwerlich noch zweifelhaft sein können, daß der Klabautermann des Schwarzen Meeres St. Phokas, den Asterios für das 6. Jahrhundert bezeugt, Namen und Bedeutung einem dem Ursprung nach wahrscheinlich thessalischen Gott verdankt.

Daß es einen Heros Phokos im griechischen Altertum gegeben hat, ist aus mannigfachen Zeugnissen längst bekannt. Auch seine Beziehung zum Meere ist schon betont worden (v. Wilamowitz, Homerische Untersuchungen S. 245 Anm. 9); nur muß jetzt, da es sich um die Wiedergewinnung des Sondergottes Phokos handelt, von dieser ausgegangen werden. Zunächst ist der Name von φώκη, Robbe, nicht zu trennen. Phokos ist der Robbengott, der über eine Herde dieser Meereswesen genau so gebietet, wie der Meergreis Proteus bei Ägypten auf der Insel Pharos, dessen Herkunft aus den Gewässern der Chalkidike Wilamowitz a. a. O. S. 27 nachgewiesen hat. Pro-

teus ist der Aufseher über die Robbenherde der Meereskönigin Halosydne; Phokos ist der Sohn der Nereide Psamathe schon im Anhang zu Hesiods Theogonie V. 1004. Die Personifikation des Meeressandes als Mutter des Robbengottes ist schwerlich die Erfindung eines Dichters oder Genealogen, sondern alte Volkssage. Auch der berühmtere Robbenherrscher Proteus ist später in nahe Verbindung mit der Psamathe gebracht worden. Nach Euripides Helena 7 ist Psamathe nämlich die Gemahlin des Proteus und die Mutter des Theoklymenos und der Eido (Eidothea).

In dem Anhang zur Theogonie wird die Nereide Psamathe in Parallele zur Thetis gesetzt: Psamathe *δῖα θεάων* gebiert als Gattin des Aiakos *διὰ χρυσέην Ἀφροδίτην* den Phokos, Thetis als Gemahlin des Peleus den Achilleus. Nicht zufällig stehen diese beiden Nereiden hier zusammen; sondern zwei thessalische Sagen stellt der Nachdichter Hesiods in engere Beziehung. Das eine Meermädchen, die *θεὰ Θέτις ἀργυρόπεζα*, vermählt sich mit dem Mann vom Pelion, das andere, Psamathe, mit dem Robbengott der Halbinsel, auf der das Peliongebirge liegt. Denn eng ist die Verbindung von Peleus und Phokos in der Sage, nach der beide Halbbrüder sind. Schon die Alkmaionis erzählte von der Ermordung des Phokos durch Peleus und seinen anderen Stiefbruder Telamon (Schol. Eurip. Andromache 687). Mit dem Eponym der Phoker hat diese Geschichte wohl ursprünglich nichts zu tun, hat doch auch Wilamowitz a. a. O. S. 246 Anm. 9 mit Recht bemerkt, daß die Ermordung des Phokos durch die phokische Sage aufgehoben sei. Der Eponym der Phoker ist von dem Gott Phokos zunächst jedenfalls ganz fernzuhalten. Letzterer aber ist als thessalischer Heros bereits vor 600 mit Aiakos und seinem Hause verbunden worden; denn die Alkmaionis (vgl. über ihr Alter E. Bethe, Thebanische Heldenlieder S. 156) setzt dies voraus. Aiakos zeugt mit Endeis, der Tochter des Skiron, zunächst den Telamon und Peleus und darauf mit Psamathe

den Phokos. Auf seine Vermählung mit Psamathe ist nun ein Motiv übertragen, das aus der Peleus- und Thetissage allbekannt ist: Psamathe verwandelt sich in eine *φώκη διὰ τὸ μὴ βούλεσθαι συνελθεῖν αὐτῷ* und gebiert ihm danach den Phokos (Schol. Eurip. Andromache a. a. O.; Apollodor Bibliothek III 158). Die Verbindung des Aiakos mit Psamathe bezeugt indirekt dann auch Pindar Nem. V 13 *Ἐκ δὲ Κρόνου καὶ Ζηνὸς ἥρωας αἰχματὰς φυτευθέντας καὶ ἀπὸ χρυσεᾶν Νηρηΐδων Αἰακίδας ἐγέραιρεν.* Die Geschichte von dem unnatürlichen Tode des Phokos ist eine Legende, die an das magnetische Heiligtum anknüpft. Auch St. Phokas ist den Märtyrertod gestorben.

Über das Wesen des Robbengottes von Magnesia sagt das Beste sein Name, der zum alten Fetischkult hinführt. Vielleicht wurde der alte Robbengott in Gestalt eines ausgestopften Robbenfells verehrt wie der Triton von Tanagra (vgl. dazu z. B. Wernicke, Archäol. Jahrbuch III 1887, 114). Über den Schutz, den das Robbenleder gegen Hagel gewährt, vgl. die Stellen bei O. Gruppe, Griech. Mythologie und Religionsgeschichte II S. 800, 3.

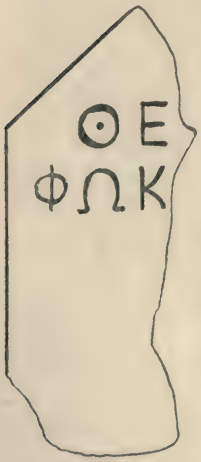
Diesem Phokos und nicht dem späteren Eponym der Phoker, wie Pausanias meint, hat schließlich wohl auch Polygnot in seiner Nekyia ein Denkmal gesetzt (Pausanias X 30, 3; C. Robert, Nekyia des Polygnot S. 14, der seine dort vorgetragene Konjektur auf S. 66 zurückgenommen hat). Nach Pausanias waren Phokos und Iaseus dargestellt, der eine in knabenhaftem Alter, der andere bärtig (so ist dem Sinn nach die Überlieferung mit Siebelis, Bekker und Schubart zu ändern). Iaseus nimmt aus der linken Hand des Phokos einen Ring. Pausanias faßt den Siegelring als Symbol der Freundschaft zwischen Phokos und Iaseus auf, und Robert hat S. 82 die scharfsinnige Vermutung vorgetragen, daß unter Iasos der Triopassohn Iaseus zu verstehen sei, und so Iaseus und Phokos die die Stiftung der Lesche symbolisierende Gruppe bilden,

Iasos als Vertreter der Stifterin Knidos, Phokos als der von Delphi. Aber Robert hat gegen diese Deutung selber einen schwerwiegenden Einwand gemacht, der jedoch leicht entkräftet werden kann, wenn man eine ungenaue Beschreibung des Pausanias annimmt. Denn nach ihr betrachtet Iasos den ihm von Phokos übergebenen Ring. Ist Roberts Erklärung richtig, müßte Phokos als der Empfänger des Ringes auf dem Bilde dargestellt sein. So schwer es mir wird, von der so überaus blendenden Vermutung meines verehrten Lehrers abzugehen, scheint mir doch der Weg zu einer anderen Deutung offen zu stehen. Iasos ist seinem Ursprung nach höchst wahrscheinlich ein alter thessalischer Heilheros und von Iason, dem Führer der Argonauten, nicht zu trennen (Usener, Götternamen S. 156). Die Verbindung des alten Robbengottes mit dem Heilheros kann also eine sehr alte sein. Den Ring aber, den Phokos dem Iasos übergeben hat, kann man wohl mit dem Meer in Verbindung setzen. Nicht nur an den aus der Theussage bekannten Ring ist zu erinnern. Sondern viel näher liegt noch der Gedanke an einen im Bereich von Seegöttern vorkommenden Ring, an den eisernen Ring von Samothrake (Lucretius VI 1040 und Plinius, Nat. hist. XIII 6, 23; vgl. Archäol. Anz. 1893 S. 130). So mag auch das Vorkommen des Iasion in der Kultlegende der Kabiren von Samothrake von Bedeutung sein (Preller-Robert, Griech. Mythologie I⁴ S. 855. 857).

Diese Ausführungen über den Gott Phokos scheint nun ein kleiner Inschriftfund zu bestätigen. Im Jahre 1899 bereits habe ich in Larisa im Volksschullehrerseminar, dessen weiter Hof ein wahres Inschriftmuseum geworden ist, eine aus nur fünf Buchstaben bestehende Inschrift wohl des vierten vorchristlichen Jahrhunderts abgeschrieben, die dann von Zekidis in der *Ἐφημερὶς ἀρχαιολογική* 1900 S. 62 Nr. 24 herausgegeben ist. Der Stein stammt aus der Nähe des ehemals bedeutenderen Hafens Tchaiesi, der eine halbe Stunde südlich von der Mün-

dung des Salamvria (Peneios) gelegen ist. Aus dem in der Nähe des jetzt verödeten Hafens auf umwaldeter Höhe der Ossa liegenden Kloster *Ἁγίου Δημητρίου Κομνηνοῦ* (Georgiadis *Θεσσαλία. Ἐν Ἀθήναις* 1880 S. 146) soll die Inschrift im Sommer 1899 nach Larisa gebracht worden sein. Sie steht auf dem weißen Marmorfragment einer kleinen mit einem Giebel gekrönten Stele (0,41 m hoch, 0,08 m dick und breit 0,018 m).

Die hier folgende Abbildung ist nach meiner Skizze und Abklatsch gefertigt worden und lehrt, daß nur zwei Buchstaben rechts ergänzt werden können.



Für einen Grabstein scheint die Stele — nach meiner Kenntnis der thessalischen Grabmonumente wenigstens — gar zu klein zu sein; es läge dann die Ergänzung *Θέ[ων] Φώκ[ου]* nahe, wie ich mir vor dem Steine notiert habe, oder auch *Θέ[ων] Φωκ[αιεύς]*, wie mir F. v. Hiller vorschlägt. Zekidis wagt keine Vermutung. Die Stellung des *Θ* erst über dem *Ω* und die Analogie einer ganz ähnlich geformten Weihstele, die ich in der Nähe des alten Glaphyrae im Dorfe Kapurna im Hause des Demetrios Agiotes abgeschrieben habe (IG IX 2 nr. 411: *Ἕρμων εὐξά|μενος Διονύ|σωι τήνδε* (sc. *στήλην*[1])| *ἀνέθηκε | καὶ Παρμένι|χος καὶ Νί|κ[α]νδρος*), legen mir den Gedanken nahe, die Buchstabenreste zu einer Weihinschrift für den Gott Phokos auszudeuten:

Θ ε [ῶ ι]
Φ ώ κ [ω ι].

Da nun das Kloster des heiligen Demetrios zwischen Tchaiesi und dem in wundervoller romantischer Gegend ge-

[1] Vgl. Wilhelm *Bull. Hell.* XXIX 1905 S. 405 ff.

legenen *Κόκκινο Νερό* (oder *Ρεῦμα*) liegt, in dessen Nähe sich altgriechische Mauerreste und eine Inschrift aus römischer Zeit gefunden haben, und wo deshalb gewöhnlich die Lage des alten Eurymenai vermutet wird, stammt diese Weihinschrift wohl aus einem in der Nähe dieser Stadt unmittelbar am felsigen Strande Magnesias einst befindlichen Heiligtum des Phokos. Dieses Heiligtum braucht kein Tempel gewesen zu sein, sondern nur ein Temenos, wie vermutlich jener *κῆπος* des St. Phokas bei Sinope war, von dem Asterios erzählt. Man könnte dann auch, was Hiller vielleicht mit Recht vorzieht, annehmen, daß der Stein ein Grenzstein des Temenos war, und demnach *Θε[οῦ] Φώκ[ου]* ergänzen. Dann hätte die Inschrift ihre beste Parallele in dem Horosstein *Θεοῦ Ταύρου* von Thespiai (IG VII 1787).

Diese Zeilen waren schon gedruckt, als ich auf Ernst Maaßens Aufsatz „Die Griechen in Südgallien“ (Österr. Jahreshefte IX 1906, 181) aufmerksam wurde, der den Phokas von Sinope als Nachfolger des alten Robben- oder Delphinreiters auffaßt, über den er „Griechen und Semiten“ S. 75 gehandelt hat.

Mythologische Fragen

Von **Richard M. Meyer** in Berlin

[Schluß]

II Mythologische Schemata

In seiner „Poetik" hat Scherer nachdrücklich auf „vormythologische Novellenschemata" hingewiesen; aber wie dies prächtige Buch so merkwürdig wenig Wirkung getan hat — zum Teil mag Ungeschick des jugendlichen Herausgebers die Schuld tragen, mehr noch die Angriffe, die nach des Gefürchteten Tode ein geradezu fanatischer Haß hervorsprudeln ließ —, so ist auch dieser Wink wenig beachtet worden. Immer wieder bin ich erstaunt, in höchst sorgsamen Arbeiten, nicht selten auch gerade bei unseren Herren Lehrern von der klassischen Philologie, Ähnlichkeiten der Form und des Inhalts vermischt zu sehen: Übereinstimmungen, die sich einfach aus der Benutzung analoger Schemata ergeben, werden als Beweise für innere Abhängigkeit mißbraucht, wie wenn man etwa aus den Anklageformularen zweier Staatsanwälte deduzieren wolle, X habe von Y abgeschrieben.

Gewisse Mittel der Erzählungskunst stellen sich fast unvermeidlich bei jedem besseren Erzähler ein: steigende Spannung (gern durch bestimmte Zahlen erhöht: drei immer schwierigere Hindernisse u. dgl.; vgl. Müllenhoff, Märchen und Sagen aus Schleswig-Holstein und Lauenburg, S. XIII; allgemein meine Stilistik S. 166f., 172f.; L. F. Weber, Märchen und Schwank S. 18), Ausmalen der Situation, wirksamer Schlußeffekt (des Näheren s. R. Petsch, Formelhafte Schlüsse im Volksmärchen; vgl. meine „Kriterien der Aneignung" S. 11). Kommen nun

solche psychologische Details noch zu einem gemeinsamen „Schema“ hinzu, so kann eine so weit gehende Ähnlichkeit nicht in Verwunderung setzen, wie ein isländischer Mythus und eine ozeanische Sage (vgl. ebd. S. 14; Ztschr. d. Phil. 32, 137 f.) sie aufweisen. Von direkter Abhängigkeit ist deshalb noch keine Rede. Hierüber später noch mehr.

Ich möchte nun ein paar der geläufigsten Schablonen aufweisen, durch die die primitive Erzählungskunst ihre Farben hindurchzuzeichnen pflegt.

Zwei von ihnen hängen miteinander eng zusammen. In den „Rechtsaltertümern“ (Vierte Ausgabe bes. v. A. Heusler und R. Hübner, 1, 298) hat J. Grimm darauf hingewiesen, daß die Zahlen 11, 12, 13, d. h. die Zwölfzahl, ihre Vermehrung und ihre Verminderung um Eins oft gleichwertig auftreten. Daß hier mehr als Zufall vorliegt, verbürgt schon eine tiefgreifende Erscheinung: die Bildung von Kardinalzahlen durch Abzählen oder Zuzählen zu einer Grundzahl: got. *tvalib*, lat. *undeviginti* u. dgl. In der Tat handelt es sich um zwei uralte und überallhin verbreitete Ausdrucksformen, die man algebraisch mit den Formeln $n + 1$ und $n - 1$ ausdrücken könnte. Mythologisch ist die zweite, folkloristisch die erste häufiger und wichtiger. Ich bezeichne hier das erste Schema mit dem Schlagwort „Der Überschüssige“, das zweite mit der Überschrift „Alle außer —“.

1 Der Überschüssige

Unter den biblischen Anklängen im Freidank führt W. Grimm (Erste Ausgabe S. LXXIV) zwei an, die auf das häufige Schema „heilige Zahl mit Überschuß“ zurückgehen:

Prov. 30, 15, 16 Tria sunt insaturabilia, et quartum, quod nunquam dicit ‘sufficit’: infirmus, et os vulvae, et terra, quae non satiatur aqua; ignis vero nunquam dicit ‘sufficit’; vgl. Vrid. 69, 5.

Prov. 30, 18, 19 Tria sunt difficilia mihi, et quartum penitus ignoro: viam aquilae in coelo, viam colubri super petram, viam navis in medio mari, et viam viri in adolescentia; vgl. Vrid. 128, 6.

Die drei zuerst aufgezählten Stücke also dienen nur als Vorbereitung, als Türhüter, die für das vierte Hauptstück die Pforte weit öffnen. Dies tritt noch deutlicher z. B. in Walthers von der Vogelweide berühmtestem Spruch hervor (8, 4f.): drei Dinge will er erwerben — zwei davon sind Ehre und Habe, das dritte aber, das sie ganz in den Schatten stellt, ist die Gnade Gottes.

Nun wäre aber aus dieser Ähnlichkeit für W. Grimms Lieblingshypothese, daß Walther der Dichter des Vridanc sei, keinerlei Nahrung zu ziehen; denn die Figur ist so allgemein volkstümlich deutsch, wie sie es hebräisch ist. In den „Rechtsaltertümern" spielen (a. a. O. S. 303f.) die „Zugabzahlen" eine große Rolle, besonders bei Fristen: 50 Jahr und ein Tag, 100 Jahr und ein Tag (S. 309), woraus dann allgemein die Redensart „nach Jahr und Tag" stammt (Alb. Richter, Deutsche Redensarten, S. 63). Die Frist gilt erst dann als voll verstrichen, „wann in die außer ihr liegende Zeit eingetreten wird" (R.A. S. 304). Doch gilt das gleiche Prinzip auch bei anderen Maßbestimmungen: die „Priestermandel" (fehlt Deutsches Wörterb. 7, 2123) hat nach Büchsels Zeugnis (Erinnerungen eines Landgeistlichen, S. 59) ein Ei mehr; und ebenso verlangt man bei Zins und Tribut ein gehäuftes Maß, gerüttelt und geschüttelt voll. Ob damit wirklich nur dem Geiz entgegengewirkt werden soll? Ich glaube eher, es soll der Schein der Freiwilligkeit durch den Überschuß gewahrt werden. Jedenfalls ist diese Art zu messen und zu rechnen dermaßen volkstümlich, daß Zeitangaben wie „eine gute Stunde" einigen Zuwachs, Preisangaben wie „ein guter Groschen" eine bestimmte Vermehrung allgemein verständlich voraussetzen. Vielleicht von hier aus, aus dem volkstümlichen Gebrauch der

„Zugabe“ (des „Trinkgeldes“), erklärt sich die Sitte der 101 Salutschüsse (während anderswo, s. u., 101 eine Unglückszahl ist). Ebenso wird bei den Franzosen der Zeitraum von 14 Tagen als ‘une quinzième’ bezeichnet, und so ließen sich die Belege für den „Überschüssigen“ im Volksgebrauch leicht häufen.

Von hier aber gleiten wir leicht in die Mythologie. In kleinbürgerlichen Familien gilt es noch heute als Anstandsregel, daß ein Stück auf der Schüssel liegen bleiben muß; man nannte es sonst wohl „den Respekt“, und H. Heine hat aus seiner Kindheit von diesem unverletzlichen Restbissen erzählt. Weshalb blieb er übrig? Weil es zu gierig ausgesehen hätte, die Schüssel leer zu essen? So wird man es rationalistisch aufgefaßt haben; ursprünglich aber blieb wohl ein Stück übrig für die Hausgeister oder für andere hohe Gäste: die Juden ließen für den Propheten Elias, fromme Christen wohl für den Herrn Christus einen Platz am Tische frei.

Der „Überschüssige“ ist also eigentlich der Meistberechtigte, wie in der griechischen Gerichtsverfassung das 31. Mitglied des Areopags der König ist (J. Grimm S. 303 Anm.). Jedenfalls gehört er durchaus in die Zahl, und deshalb ist bei uns $n + 1$ eine grammatische Einheit geworden: „mit tausend und ein Gründen“, nicht „mit tausend und einem Grunde“ (Wülfing, Was mancher nicht weiß, S. 165). Ist doch auch in dem berühmtesten Fall dieser Zählung, den 1001 Nächten der Scheherasade, die letzte, entscheidende Nacht in die Zahl eingeschmolzen: wogegen etwa in Leporellos ‘ma in Hispagna mille e tre’ man nur die unglaublich große Zahl hört. In dieser hyperbolischen Verwendung ist das Schema ebenfalls volkstümlich; z. B. in der armenischen Heldensage (Ztschr. d. Vereins f. Volksk. XII, 1902, S. 268 Anm.):

Nach ihrem Wuchs, ihrer Figur du etwa fragst:
Vierzig Ellen und noch eine dazu.
Nach ihrer Stirne Breite du etwa fragst:
Sieben Ellen und noch eine dazu.

Wir haben also das Schema des „Überschüssigen“ in dreifacher Verwendung: 1) die Hauptsache wird aufgespart, 2) eine freiwillige (oder so scheinende) Zugabe wird geleistet, 3) ein Riesenmaß wird ausgedrückt. Von diesen Verwendungen ist die dritte stilistisch, die zweite folkloristisch zu beachten; mythologisch kommt nur die erste in Betracht.

Wir sprachen schon von dem Stuhl für den Propheten Elias; mit solchen Sitten ist vielleicht auch der von Shakespeare so meisterhaft ausgenutzte leere Stuhl Banquos in Verbindung zu bringen. Jedenfalls aber liegt das Schema zwei weltberühmten Mythen zugrunde. Bei der Geburt Dornröschens werden die Feen eingeladen: „Es waren ihrer dreizehn im Reiche; weil der König aber nur zwölf goldene Teller hatte, so mußte eine von ihnen daheim bleiben.“ Also: es waren zwölf Feen im Lande, und die dreizehnte; diese aber ist die wichtigste, und weil sie außen bleibt, rächt sie sich, indem sie Zank stiftet — ganz genau wie Eris bei der Hochzeit des Peleus! Man braucht also nicht mit Löning (Deutsche Mythen-Märchen, S. 20) die dreizehn Monate des altgermanischen Jahres zu bemühen, wobei die Unterscheidung der zwölf guten und der einen mächtigsten bösen Fee ganz aufgehoben wird: es handelt sich einfach um die Vernachlässigung der „Überschüssigen“. Denn genau so erscheint auch in dem eddischen Gedicht Lokasenna der ungeladene Loki, als zwölf göttliche Wesen mit Odin als dem Dreizehnten versammelt sind, und rächt sich durch Zank und Zwist.

Von hier aus versteht man denn, wie bei den Indern 101 eine Unglückszahl wird (Grill, 100 Lieder des Atharva-Veda, S. 187): die Zahl ist voll, was dazu kommt, verdirbt die heilige Rundung. Also gerade das Gegenteil jener anderen Anschauung, wonach erst der Überschüssige die Zahl voll macht. Diese Vorstellung von der Schädlichkeit des Überzähligen lebt ja noch kräftig in der abergläubischen Furcht vor dem Dreizehnten fort: Judas ist der Loki in der Gemeinschaft Christi.

Natürlich darf nicht jeder Fall eines „Überschüssigen" auf dies Schema zurückgeführt werden: es kann sich auch ein Tag (wie der „krumme Mittwoch": Bilfinger, Ztschr. f. d. Wortforschung 4, 254) oder ein Monat (Schaltmonat) aus rechnerischen Notwendigkeiten ergeben. Wo aber in Mythen oder Riten die Überzählung begegnet, da liegt das vielverbreitete Schema vor, auf dessen mehrfache Benutzung also keinerlei Annahme speziellerer Zusammenhänge gestützt werden darf.

2 Alle außer —

Vielleicht ist auf keinem Gebiet menschlicher Wißbegier mehr Scharfsinn verschwendet worden, als auf dem der Mythologie — besonders wenn wir die philosophische Metaphysik in diesen Begriff mit einbeziehen —; und wiederum kaum irgend in einer Mythologie mehr als in der germanischen. Und, um die Klimax zum Gipfel zu führen: die größten Triumphe hat dieser (wie ich wenigstens glaube) irregehende Scharfsinn in der Herleitung der Mythen von Odin und Balder aus christlichen Quellen gefeiert. (Ich sage: in ihrer Herleitung aus diesen Quellen; eine leichte christliche Anfärbung der späten Berichte ist ein ganz anderes Ding.)

Die Vergleichungen der Balderlegende mit der Passionsgeschichte stützen sich nun durchweg mit Nachdruck auf zwei Punkte. Erstens: vor Balders Tod werden alle schädlichen Werkzeuge und Waffen „in Bann getan"; nur ein Mistelzweig wird übersehen, mit dem ihn dann der blinde Hödur erschießt, und ebenso berichtet (worauf zuerst Conrad Hofmann hinwies) das jüdische Pamphlet Toledoth Jeschu, daß Jesus sich gegen alles Holz fest gemacht hatte, indem er es in Eid nahm, so daß er nur an einem großen Kohlstengel erhängt werden konnte. Zweitens: die Unterwelt will Balder wiedergeben, wenn die ganze Welt um ihn weint; die ganze Welt weint um ihn — außer dem als Riesin Thökk verkleideten Bösewicht Loki. Und ebenso weint um Christi Tod die ganze Natur. Hier

allerdings verwischen die Identifikatoren fast durchweg den wesentlichen Unterschied, daß um Christus alles weint (Bugge, Studien über d. Entstehung d. nord. Götter- u. Heldensagen, übers. von O. Brenner, S. 59; Golther, Handbuch d. germ. Mythol., S. 372; E. H. Meyer, Mythol. d. Germanen, S. 401), um Balder — alles außer einem Wesen, wogegen auf Parallelen, die zu dem christlichen Bericht genauer stimmen (insbesondere die Adonisklage) Bugge selbst (a. a. O.) aufmerksam gemacht hat.

Aber in beiden Fällen beruht die Ähnlichkeit, wie ich meine, nur auf der Verwendung des Schemas „Alle außer —" durch den altnordischen Mythus.

Der erste Fall, daß dem Gott-Helden nichts schaden kann — außer einem Ding, gehört zusammen mit den zahllosen Belegen der „relativen Unverwundbarkeit" in Heldensage und Mythus. Achilleus ist unverwundbar — außer an der Ferse. Siegfried ist unverwundbar — außer an der Stelle, die das Lindenblatt bedeckt hat. Oder in anderer Form: wie Balder nur durch den Mistelzweig verwundet werden kann, läßt sich Ilion nur durch die Pfeile des Herakles (die Philoktet verwahrt) einnehmen. Ganz ebenso in der „höfischen Volksepik", z. B. bei Ariost (12, 48—49; 15, 78). Oder wieder in anderer Gestalt: Macbeth kann von niemand gefällt werden, der vom Weibe geboren ist — Macduff aber ist vor der Zeit aus der Mutter Leib geschnitten. So bis in die anekdotische Entartung der neueren Zeit hinein: Jud Süß sagte höhnisch, man könne ihn nicht höher hängen, als der Galgen sei; deshalb ward ein Galgen über dem Galgen errichtet. Wo irgendein Körper durch Zauber „fest" ist, da gibt es ein Mittel, durch das der Zauber aufgehoben wird, und wenn er mit Keulen totgeschlagen werden müßte.

Mythus und Sage sind unerschöpflich in Variationen des Themas. Dem Kaiser Friedrich II. wird prophezeit: er werde in der Blumenstadt sterben, d. h. er werde nicht sterben, ehe

er sie betritt; so vermeidet er Florenz — und stirbt in Firenzuola. Der Königin Elisabeth von England wird Tod im Bett prophezeit; sie legt sich nicht mehr hinein, stirbt aber doch in den Bettkissen. Oder die Pointe wird wieder anekdotisch umgebogen, wie in der von Platen behandelten Harmosan-Fabel.

Die psychologische Wurzel der Formel ist leicht zu erraten: es ist die Spannung. Der Held ist eigentlich unverwundbar — und soll doch sterben, und zwar als Held sterben. Es liegt also eigentlich ein Unterfall der „erfüllten Unmöglichkeiten" vor, eines häufigen Schemas in Sage und Mythologie: Tannhäuser kann nur absolviert werden, wenn die dürre Gerte blüht, d. h. eigentlich nie — nun aber blüht sie. Oder, auf die Spitze getrieben, wieder in einer Heiligenanekdote: Gott und der Teufel würfeln um eine Seele; Satan wirft mit drei Würfeln 18, Gott aber — 19 (vgl. Kästners „Sinngedichte und Einfälle", Zweite Sammlung, Frankfurt und Leipzig 1800, S. 232. Noch H. Kurz hat in „Schillers Heimatsjahren" das Motiv bei Oberst Riegers Zwangswerbung verwertet).

Wie nahe sich dies Schema mit dem vorigen berührt, machen Grenzfälle ersichtlich. In dem eddischen Gedicht Reginsmal z. B. soll für den getöteten Ottar Lösegeld gezahlt werden: der Otterbalg (er hatte sich in den Fisch verwandelt) soll innen und außen ganz mit Gold bedeckt werden. Das geschieht — aber ein Barthaar sieht noch heraus; und daran knüpft sich weiteres Verhängnis. Also: alles war bedeckt außer — und deshalb wird als letzter Beitrag zum Lösegeld dem bloßen Gold das Allerwichtigste, der goldtropfende Ring Andvaranant, erst noch hinzugefügt.

Wie schon hier das Märchenhafte besonders zu betonen ist, liebt auch sonst das Märchen dies Schema besonders. So etwa in dem Märchen von den zwölf Brüdern (Br. Grimm 1, Nr. 9): elf gehen aus und holen Essen, Benjamin bleibt zu Hause; oder am schönsten in dem Märchen von den sieben

Raben: alle Brüder hat das Schwesterchen erlösen können — nur einer hat statt eines Armes noch den Rabenflügel.

Bei der Beliebtheit dieses Schemas also dürfen wir auf seine Verwendung in zwei einander fernen Mythen nichts bauen. Und das gilt erst recht von dem zweiten Fall, in dem Baldermythus und Passionsgeschichte — diese wieder erst in später Ausschmückung! — eine Schablone gemein haben. Alles weint um Balder — außer Loki. Alles weint um Christus — und hier kann man in der Parallele sogar über Bugge herausgehen, denn die Volkssage erzählt, die Zitterespe allein habe sich geweigert; deshalb zittere sie zur Strafe bis auf diesen Tag. Ich nehme eine sicher unabhängige weitere Parallele, aus Japan. Eine Göttin treibt alle Fische zusammen und fragt sie: „Wollt ihr dem erlauchten Sohne der himmlischen Gottheit ehrfurchtsvoll dienen?“ (nämlich als Nahrung). Alle erklären sich bereit. „Nur der Trepang sagte nichts“ — deshalb wurde sein stummer Mund aufgeschlitzt. „Daher ist heutzutage der Mund des Trepang geschlitzt“ (Florenz, Japanische Mythologie, S. 273). Die beiden ätiologischen Märchen von Zitterespe und Trepang sind auf das gleiche Schema gebaut — auf dasselbe, dem die einschränkende Vollständigkeitsangabe bei Balders Tod angehört: alle sind bereit, außer —.

Man vergleiche mit solchen rein technischen Übereinstimmungen die sachlichen, z. B. zwischen dem Baldermythus und dem finnischen von Lemminkäinens Tod (Kauffmann, Balder, S. 242f.; K. Krohn, Finnische Beiträge zur germ. Mythologie, bes. S. 212), so sieht man handgreiflich, wo die Vergleichbarkeit aufhört, rein stilistisch zu sein.

Natürlich ist auch hier zu warnen, daß man nicht überall, wo „einer gegen die Welt“ steht, unsere Formel suche. Stets hat sich der Dichter als Einsamer gefühlt, von dem alten Minnesänger Dietmar von Aist („wenn die ganze Welt Ruhe hat, kann ich allein nicht schlafen“, „Minnesangs Frühling“, 32, 9) bis zu Victor Hugo (*„et s'il n'en reste qu'un, je serai celui-là!“*).

Stets hat der Sänger seinen Helden weit über alle gestellt („Der Mann ist er gewesen, da alles versank, der mutig auf zum Himmel den Säbel noch schwang"). Aber wo das Schema „Alle außer —" zur Grundlage der Handlung gemacht wird, da haben wir überall ein Beispiel uralter, weil in der Psychologie der Erzählung selbst begründeter Erzählungskunst.

3 Raub des Rangzeichens

Über den Begriff des mythologischen Rangzeichens habe ich in meiner schon erwähnten Untersuchung über das Wunder in der Edda (Ztschr. f. d. Phil. 31, 318f.) gehandelt. Ich verstehe darunter das begriffliche Gegenstück zu dem konkreten „Attribut": diejenige auszeichnende Eigenschaft oder Kraft, durch die ein Wesen als Angehöriges seiner Klasse kenntlich wird. Rangzeichen der indischen Götter ist zum Beispiel, daß sie nicht schwitzen; Rangzeichen der Riesen überall ihre Körperkraft, der Zwerge ihre Gewandtheit. Oft wird das Rangzeichen unmittelbar zum Attribut: Thor, der Riese unter den Göttern, besitzt einen Kraftgürtel, wie Aphrodite einen Schönheitsgürtel; die Pfeile symbolisieren Apollons sichere Treffkraft u. dgl. m.

Wie die Primitiven bekanntlich durchaus nicht „formlos" sind, sondern Europens übertünchter Höflichkeit ein strenges Zeremoniell gegenüberstellen können, so beachten sie auch die Rangverhältnisse der göttlichen Wesen mit Genauigkeit. Auch das Märchen ist darin sehr sorgfältig, wie L. F. Weber (Märchen und Schwank, S. 56) hübsch nachweist. Ein Zauberer, der auftritt, muß natürlich zaubern, wie der König in der Volksphantasie immer die Krone auf dem Haupt und der Onkel in der Kinderzeichnung immer die Zigarre im Mund hat — oder aber — es ist etwas Besonderes vorgegangen.

Diese Anschauungsweise geht unmittelbar ins Christentum über. Schon die Urchristen verlangen von den „Geistesträgern" Erkennungszeichen der charismatischen Gabe (v. Dobschütz, Das

apostolische Zeitalter, S. 57). Allmählich bildet sich ein ganz bestimmter Typus des „Heiligen“ heraus, zu dessen Rangzeichen nahe Berührung mit dem Überirdischen gehört: Ankündigung vor der Geburt, Begleitung durch Engel — vor allem aber die Wunderkraft (Delehaye, Les légendes hagiographiques, S. 56). Gewiß betont H. Joly (Psychologie des saints, S. 69f.) mit Recht: „Nicht die Enthüllungen, Visionen, Weissagungen machen das Wesen der Heiligkeit aus, sondern die Heiligkeit der Person verleiht ihnen Wert“; gewiß gibt es Heilige ohne Wundertaten und kein Geringerer als Johannes der Täufer ist das berühmteste Beispiel. Nichtsdestoweniger hat die Kirche wie das Volk immer entschiedener äußere Beglaubigung verlangt, und Joly selbst wie lange vor ihm viel ausführlicher Görres in der „Christlichen Mystik“ stellt diese Rangzeichen zusammen — z. B. die Gebetkraft, die Fernsicht, die Aufhebung der Schwerkraft — gerade wie päpstliche Bullen bestimmte Bedingungen für die Heiligsprechung aufstellen. Je naiver aber das Volk denkt, desto materieller faßt es diese Attribute; „heilig sein“, sagt Bernoulli in seinem mythologisch so ungemein ergiebigen Werk über die „Heiligen der Merowinger“ aus der Anschauung jener Zeit heraus, „heißt mit Himmelskraft geladen sein“ (S. 268f.). Aber auch der moderne Psycholog muß nach greifbaren Kennzeichen suchen, wie es James in seinen berühmten *Varieties of religious experience* unternimmt.

Bei der Wichtigkeit dieser Abzeichen ist es von größter Bedeutung, daß ihr Träger sie wahrt. Wenn dem Gott Thor (in dem berühmten Gedicht Hamarsheimt) sein Hammer gestohlen wird, so ist er nicht nur seiner wichtigsten Waffe beraubt, sondern auch seiner Ehre, wie ein Merowingerkönig dem man die langen Haare abgeschnitten hat, wie ein moderner Offizier, dem man Degen und Portepee nimmt.

Aber gerade diese Paradoxie reizt; und deshalb fehlt nirgends das mythologische Schema vom Raub des Rangzeichens. Hebräisch: Simsons, des Nasiräers, Kraft liegt in seinen Locken

sie werden ihm abgeschnitten und er ist ohnmächtig. Bei den Indern: die reine hohe Frau des edlen Brahmen hat einen sündigen Blick — und das Wasser ballt sich nicht mehr in ihrer Hand. Bei den Germanen: der Riesenfürst entwendet dem Riesengott den Hammer, und der stolzeste der Asen muß sich beugen, sich verkleiden, sich verstellen.

In der Regel wird das Rangzeichen wiedergewonnen; doch bleibt es z. B. in der Parialegende verloren. Natürlich aber sucht stets der Verlierer es wiederzugewinnen.

Ein besonders geeignetes Motiv ist nun ein Rangzeichen, dessen Verlust übermenschliche Wesen zu menschlichen degradiert. Gewisse göttliche Frauen, Walküren, Schwanenjungfrauen kennzeichnet das Federgewand: es ist das äußere Sinnbild der Flugkraft. Für die nordische Walküre lautet die feststehende Formel: „sie ritt durch Luft und Meer", d. h. sie bewegt sich frei in allen Elementen. Eingeschränkter ist die Gabe, nur in der Luft sich bewegen zu können. Diese eben ist an das Federkleid gebunden. Wie nun aber Harun al raschid sein Königskleid ablegt, machen auch diese Halbgöttinnen es sich zuweilen bequem: wollen sie sich im Wasser bewegen, so hindert das Fluggewand. Sie legen es ab — gleich ist ein Räuber zur Stelle und sie sind auf die Erde gebannt.

Für dies fast a priori zu deduzierende Schema gab ich schon früher (vgl. oben S. 89) eine altnordische und eine ozeanische Parallele; nun füge ich drittens eine japanische hinzu (Florenz, Japanische Mythologie, S. 305).

Der kleine See Ikago (das Federkleid).

Nach der Überlieferung der Alten:

„Der kleine See Ikago im Gau Jogo im Distrikt Ikago im Lande Afumi liegt im Süden des Gaues. Acht Himmelsmädchen kamen alle in Schwäne verwandelt vom Himmel hernieder und badeten sich im südlichen Hafen des Sees. Da bemerkte (ein gewisser) Ikatomi, der sich auf dem Berge im Westen befand, von ferne das Ungewöhnliche in der Gestalt dieser Schwäne, und indem er bei sich dachte, daß es wohl

Göttinnen sein müßten, ging er heran und fand, daß es Göttinnen waren. Da verliebte sich Ikatomi in sie und vermochte sich nicht wieder hinweg von der Stelle zu begeben. Heimlich schickte er seinen weißen Hund (vor), ließ durch ihn das himmlische Gefiederkleid der jüngsten der Schwestern wegstehlen und verbarg es.

Die Himmelsmädchen bemerkten alles, und die sieben älteren flogen in den Himmel hinauf. Die jüngste allein konnte nicht wegfliegen, alle Himmelspfade waren für sie ewig versperrt, und sie wurde eine Erdbewohnerin. Diese Bucht, wo die Himmelsmädchen sich badeten, ist es, die man in der Jetztzeit Conni-ura, d. i. Götterbucht, nennt. Ikatomi vermählte sich mit der jüngsten Schwester der Himmelsmädchen und wohnte hier mit ihr. Sie bekamen endlich Söhne und Töchter. Der Söhne waren zwei und der Töchter zwei. Der ältere der Söhne hieß Omischiru, der jüngere Nashitomi; die ältere Tochter hieß Iseri-hime und die nächste Naserihime. Sie wurden die Urahnen der Murazi von Ikago. Nachher suchte die Mutter ihr Himmelsflügelkleid heraus, zog es an und stieg in den Himmel hinauf.

Ikatomi lag nun allein im verlassenen Bette und seufzte ohne Unterlaß.

Mag selbst — was ich mir nicht denken kann — zwischen den beiden exotischen Versionen ein Zusammenhang bestehen — mit der Völundavkrida wird man dies schwerlich behaupten wollen, und dennoch teilt sie mit der japanischen Mythe sogar das lyrische Ausmalen der erotischen Sehnsucht des verlassenen Gatten! Ich kenne kein überraschenderes Beispiel für die Macht, die das gemeinschaftliche Schema auf die Gestaltung der ganzen Erzählung ausübt.

Es sei darum hiermit genug. Ich möchte wohl noch andere Fälle hinzufügen, z. B. das Schema der Vorzeichen, das als ein Einzelfall der Rangzeichen aufgefaßt werden kann: besonders wichtige Ereignisse kündigen sich an, schicken ihre Diener voraus. So die Geburt des Heiligen (Delehaye a. a. O.; Christus und Buddha!), ihr Tod (die Vorahnung, durch beängstigende Träume veranlaßt, hat wieder in der Behandlung der Balderlegende eine große Rolle gespielt, als ob weder Julius Cäsar noch die Könige im Nibelungenlied dergleichen erlebten; vgl. Hensen, Über die Träume in der altnordischen Literatur). Vor allem sendet natürlich das Jüngste Gericht Boten vor sich her, in der Apokalypse wie in der Völuspa;

und auch ihre Eigenart ist verwandt, weil sie eben überall den Zusammenbruch aller natürlichen und sittlichen Weltordnung symbolisieren.

Doch unsere Beispiele genügen wohl schon, um zu beweisen, wie viel stärker, als es in der Regel geschieht, mit formalen Elementen in der Mythen- und Sagenvergleichung gerechnet werden muß. Dem unschätzbaren Vorrat inhaltlicher Übereinstimmungen, wie ihn der unendliche Sammlerfleiß der Felix Liebrecht, Wilhelm Hertz, Reinhold Köhler, Johannes Bolte und gleich verdienter ausländischer Forscher — ich nenne nur Joseph Bédier — zusammengetragen und wie ihn nun Frazers „Golden bough" zu einer Art abschließender Ordnung gebracht hat, muß eine Übersicht der formalen Übereinstimmungen, eine Tabelle der wichtigsten mythologischen Schemata und epischen Kunstmittel zur Seite treten, damit wir nicht so oft Tokayer und Johannisberger für den gleichen Wein erklären, weil sich die Flaschen ähnlich sehen!

III Ein religionsgeschichtliches Dogma

Nur anhangsweise sei hier ein Problem angerührt, das zwar für die meisten Religionsforscher gar kein Problem mehr zu sein scheint. J. Burckhardt formuliert es in seinen „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" (S. 40) so: „Wieweit sind die Religionen gestiftet?"

Darauf antwortet man heute unisono: gar nicht! Sie sind das Produkt langsamer, volkstümlicher Entwickelung; es gibt keine Religionsstifter. Ganz apodiktisch erklärt schon 1811 der Philosoph Fr. H. Jacobi: „So haben einzelne Menschen ebensowenig Religion und Sprache erfunden und erdacht, als das Sehen und Hören" (Th. Mundt, Der Philosoph für die Welt, S. 224).

Auch hier ist der Einfluß einer herrschenden Grundanschauung nicht zu verkennen. Gegen die rationalistische Vor-

stellung der *tres impostores* oder doch der ein „Lügengewebe" spinnenden Priester hat sich seit der Romantik eine berechtigte Opposition erhoben. Nun soll der einzelne ganz verschwinden, so daß z. B. Schrader (Reallexikon der indogerm. Altertumskunde, 2, 736) sich nicht einmal mehr einen einzelnen Erfinder der germanischen Runenschrift vorzustellen vermag, wie ihn Wimmer so durchaus wahrscheinlich gemacht hat.

Aber schon regt sich auch wieder gegen diese „Vertilgung des Einen" eine Reaktion. Ivo Bruns nennt (Vorträge und Aufsätze, S. 28) Sokrates geradezu einen „Religionsstifter ohne Dogma, ohne Mythus"; Wilamowitz hält wenigstens die Gestalt des Charon für Erfindung eines einzelnen Dichters (vgl. Archiv f. Religionswissenschaft, 8,197); Rohde hat den alten Spruch, daß Homer die griechischen Götter gemacht habe, bis zu einem gewissen Grade zur Anerkennung gebracht. Vor allem aber ist es der alte Burckhardt, dessen postumes Wort sich kräftig zugunsten der alten Anschauung erhebt. „Jedenfalls", fährt er (a. a. O.) fort, „sind die Religionen wesentlich als die Schöpfungen einzelner Menschen oder einzelner Momente, d. h. eben der Fixierungsmomente ruckweise, strahlenweise entstanden." „Ein deutliches Zeichen einmaliger Stiftung", fügt er hinzu, „und ohne solche gar nicht denkbar ist z. B. das Aufkommen von zwölf Zodiakalgöttern." Ebenso entschieden äußert er sich (S. 108) über die Zendreligion: „Und zwar kann diese nur eine einmalige und plötzliche von einem großen (sehr großen) Individuum getragene gewesen sein, weshalb denn an Zerduschts Persönlichkeit nicht zu zweifeln ist." In der Tat hält die neueste Forschung (Bartholomae, Zarathustras Verspredigten, S. 132) diese für ausgemacht, wenn sie auch die Originalität seiner Leistung einschränkt.

Und in der Tat kommt hierauf ja alles an. Man lese nur in dem schönen von R. Steig kürzlich herausgegebenen Briefwechsel Achims v. Arnim mit den Brüdern Grimm die Kontroverse über das Wesen der Volkspoesie —, und wie schwer

ist der Begriff des poetischen „Schaffens“ zu erfassen! Wo fängt das *ποιεῖν* an?

Wie nun aber niemand individuelle künstlerische Schöpfung ganz leugnen wird, so steht doch auch weitgreifender Einfluß einzelner auf die Entstehung von Religionen fest. Man mag sich gegen die merkwürdige „Reformation“ des Pharaos Amenophis IV. skeptisch verhalten; man mag die heute so laut geäußerte Ansicht, Paulus oder gar Augustinus sei der wahre Stifter der christlichen Religion, verwerfen. Aber auch für den Propheten des Islam nimmt Grimme (Mohammed, S. 72) eine wirkliche Religionsstiftung an; und vor allem: haben wir nicht im hellen Licht der Geschichte die Tatsache des Mormonentums? Ein einzelner hat diese Religion gestiftet — in Anlehnung an das Christentum gewiß; aber welche Religion entstand ohne solche Anlehnung? Eine Winkelreligion, mag man verächtlich meinen; aber die Ausdehnung einer Religion ist schließlich doch nicht ihr wesentlichstes Merkmal!

Ich glaube, auch hier müssen wir uns vor doktrinärer Verallgemeinerung hüten. Gewiß, kein Lykurg hat unabhängig von aller Welt ein Gesetzbuch gebraut; aber der Code Napoléon ist doch wesentlich das Werk von einzelnen. Auch Religionsstifter sind nicht deshalb unmöglich, weil sie dem modernen Geschmack widersprechen; und die undogmatische Religionsforschung soll vor allem sich selber vor wissenschaftlichen (d. h. unwissenschaftlichen) Dogmen behüten!

II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4 f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in 8 Heften von 2 Jahrgängen schließen. Mit Band IX (1906) beginnt die neue Serie, und es wird nun jedesmal über die Erscheinungen der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert.

1 Babylonisch-assyrische Religion

Von **C. Bezold** in Heidelberg

Die deutschen Ausgrabungen in Westasien haben seit unserem letzten Bericht[1] eine erfreuliche Erweiterung erfahren, indem vom 18. September 1903 an außer in Babylon[2] auch in Kalat Schirgāt, der Stätte der alten assyrischen Reichs-

[1] Bd. VII, S. 193 ff. — Für die bibliographische Vervollständigung der nachstehenden Ausführungen vgl. L. Schermans *Orientalische Bibliographie* Bd. XVII, Ss. 192 ff., 221 ff.; Bd. XVIII, S. 218 ff.; ferner ZA XVIII, Ss. 107 ff., 236 ff., 397 ff.; XIX, Ss. 163 ff., 433 ff. und C. Brockelmanns kurze Übersichten ZDMG 58, 1904, S. 252 ff.; 59, 1905, S. 193 und 60, 1906, S. 255 f.

[2] Dort wurden von R. Koldewey im Ninmagh-Tempel zwei Statuenpostamente gefunden: *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft*, März 1904, Nr. 21, S. 6 f.

hauptstadt Assur, gegraben wird, über deren bloßzulegende Tempel und andere Baulichkeiten Frdr. Delitzsch eine Art Programm entwarf.[1] W. Andraes umfangreiche Arbeiten an dieser Stätte sind erfolgreich gewesen: zumal die sehr ausgedehnten, dem Landesgott Assur geweihten Tempelanlagen Escharra, bzw. Echarsag(gal)kurkura, an deren Stelle vielleicht in parthischer Zeit ein Herakles(?)-Tempel trat[2], sind ausreichend bestimmt[3] und die Ruinen des Anu- und Adad-Tempels in Angriff genommen worden.[4] Die althergebrachte Annahme von der Orientierung solcher Anlagen wird durch Andraes Messungen stark in Zweifel gezogen.[5] Von Kleinfunden sind hier besonders ein gewellter dreigeflammter Blitz aus Gold, sowie getriebene Kupferbeschläge einer Götterstatue zu nennen.[6] Interesse erwecken die verschiedenen, meist aus assyrischer Zeit und zum Teil kontemporär nachweisbaren Bestattungsarten in Grüften, Topf-, Hock- und Wannensarkophagen, Stülp-, Kapsel-, Ziegel-, Scherben- und Erdgräbern[7] und die gelegentlichen Beigaben, die auf mehr oder minder zeremonielle Totenopfer deuten.[8] Die Feststellung von 32, zum Teil ziemlich vollständig erhaltenen Hausgrundrissen einer neu- und spätassyrischen[9] Privatansiedelung läßt kaum einen Zweifel darüber, daß hier ebenso wie in Babylon die Toten nicht auf gemeinsamen Friedhöfen, sondern in den Häusern der Stadt,

[1] In denselben *Mitteilungen*, Dez. 1903, Nr. 20, Ss. 18, 33ff.

[2] Ebd. Sept. 1905, Nr. 28, S. 58f.

[3] Ebd. März 1904, Nr. 21, S. 30ff.; Juni 1904, Nr. 22, Ss. 12ff., 37ff.; April 1905, Nr. 26, S. 23ff. (dort auch Weihinschriften); Mai 1905, Nr. 27, S. 12ff.

[4] Ebd. Sept. 1905, Nr. 28, S. 19ff.; Mai 1906, Nr. 31, S. 29ff.

[5] Ebd. S. 41ff.

[6] Ebd. Ss. 17f., 38.

[7] Ebd. Mai 1905, Nr. 27, S. 19ff.; Sept. 1905, Nr. 28, Ss. 29, 37; Nov. 1906, Nr. 32, S. 25.

[8] Ebd. Nov. 1904, Nr. 25, S. 52ff.; Mai 1905, Nr. 27, S. 29ff.; Mai 1906, Nr. 31, S. 8ff.

[9] Zur Datierung vgl. ebd. Nov. 1906, Nr. 32, S. 9f.

dicht unter dem Fußboden beigesetzt wurden.[1] — Ein Resümee über die Resultate der neuen französischen Ausgrabungen in Susa, über die vier reichillustrierte Prachtbände mir erst kurz vor der Niederschrift dieser Zeilen zu Gesicht kamen[2], muß einem künftigen Bericht vorbehalten bleiben. — H. V. Hilprechts Vortrag über die Ausgrabungen im Bel-Tempel zu Nippur ist in englischer Sprache erschienen.[3] Von der zum Teil unerquicklichen Literatur über die Kontroverse der „Tempelbibliothek" dieses Bel-Heiligtums sei nur M. Jastrows jüngste, besonnene Schrift „Did the Babylonian Temples have Libraries?"[4] erwähnt. — Über die von J. E. Banks an den babylonischen Ruinenstätten des alten Larsa und zu Bismaya oder Bismya geleiteten Ausgrabungen, darunter der Entdeckung eines Tempels mit Pyramide und einer durch Statuen geschmückten Plattform sind mir zunächst nur vorläufige Berichte bekannt geworden.[5] — Eine dankenswerte gedrängte Gesamtübersicht über die neueren westasiatischen Ausgrabungen enthält Ch. Fosseys „Manuel d'Assyriologie".[6]

Von großem Wert für die Religionsgeschichte versprechen neue, zum Teil umfangreiche Keilschrifttexte zu werden, die in den Berichtjahren teils ohne teils mit Übersetzungen und Erklärungen erschienen sind. Von der offiziellen Publikation des Britischen Museums „Cuneiform Texts" sind seit unserem

---

[1] Ebd. Juni 1904, Nr. 22, S. 22; Mai 1906, Nr. 31, S. 46.

[2] J. de Morgan, *Délégation en Perse. Mémoires.* Tome V, Paris 1904; tomes VI—VIII, Paris 1905.

[3] *In the temple of Bêl at Nippur.* With 57 illustrations. Philadelphia 1904.

[4] Im *Journal of the American Oriental Society* XXVII, 1906, p. 147 ff.

[5] Vgl. R. Fr. Harper im *Amer. Journ. of Sem. lang. and liter.* XX, pp. 207f., 260ff.; J. E. Banks ebd. XXI, pp. 57ff., 64; XXII, pp. 29ff., 139ff. und in der *Sunday School Times* vom 8. Juli 1905, p. 375 sowie H. N. Fowler im *Amer. Journ. of Arch.* 1905, pp. 100, 340 und 1906, p. 96.

[6] *Tome premier (Explorations et fouilles,* etc.), Paris 1904, p. 48ff. Dazu dess. Verfassers *L'Assyriologie en 1903* im *Journ. asiat.,* Sept.-Oct. 1904, p. 244ff.

letzten Bericht sechs neue Teile ausgegeben worden[1], von denen vier religiöse Texte enthalten. Außer einer Reihe altbabylonischer Weihinschriften (in Part XXI), einem in zwei Exemplaren erhaltenen Brief eines Königs (Assurbanipal?) über Kopien magischer Texte (Pt. XXII, plate 1) und der Wiederholung der sogenannten *Mappa Mundi* aus ZA IV, 369f. (ebd. pl. 48) sind an dieser Stelle die Ausgaben mehrerer Tafelserien zu nennen, die in gewohnter Weise nach den Angaben in des Ref. „Catalogue" und ohne dessen Nennung zum erstenmal ediert wurden. Drei dieser Serien berühren sich eng mit den Texten über Leberschau und werden von dem alten, in der Bibliothek zu Ninive angefertigten Katalog solcher Texte eingeleitet (Pt. XX); drei weitere Serien (Pt. XXIII) enthalten kurze Gebete und Beschwörungen gegen allerlei Krankheiten, gegen die Belästigung durch die Geister der Abgeschiedenen, verbunden mit Totenopfern, und gegen Fiebererscheinungen.[2] — Aber auch an Textpublikationen von privater Seite ist kein Mangel. Fr. Thureau-Dangin beschenkte uns mit einer sorgfältigen Edition altbabylonischer Inschriften aus Tello, die zum Teil schon durch ihre Daten mit der Angabe von Tempelbauten und Stelenweihungen Interesse beanspruchen.[3] Als besonders wertvoll erweisen sich die trefflichen Transkriptionen und Übersetzungen, die derselbe Gelehrte von den Inschriften aller Priesterfürsten und Könige von „Sumer und Akkad" in einem handlichen Bande vereinigt hat.[4] Ein Einblick in das Wesen der „sumerischen" Religion wird durch diese verlässige Grundlage nun auch Nichtassyriologen ermöglicht. Dazu mag anhangs-

[1] *Cuneiform texts from Babylonian tablets, etc, in the British Museum*, Parts XVIII—XXIII (300 Plates). Printed by Order of the Trustees. London 1904/06.

[2] Wenn anders der Serientitel „Wenn auf einen Mann ein „Feuer" = Fieber herabkommt" vor sechzehn Jahren von mir richtig erfaßt wurde.

[3] *Recueil de tablettes chaldéennes*. Paris 1903.

[4] *Les inscriptions de Sumer et d'Akkad. Transcription et traduction.* Paris 1905.

weise die Bemerkung verstattet sein, daß endlich in den letzten Jahren die nachgerade ins Stocken gekommene Erforschung des Sumerischen auf breiter Grundlage eine nachhaltige Förderung erfahren hat, die auch der Religionswissenschaft zugute zu kommen verspricht.[1] — Aus assyrischer Zeit reihen sich hieran die Fortsetzungen von Ch. Virolleauds Arbeiten über astrologische Inschriften und Omentexte. Von dem in unserem letzten Berichte (Bd. VII, S. 196f.) erwähnten astrologischen Werk erschienen die 6. und 8. Lieferung (über die Sonne und die „Atmosphäre") in verbesserter Auflage[2], und als Vorläufer für eine zweite Auflage von Lieff. 5 und 7 gab der Verfasser zwei Bogen in Transkription.[3] Von der Omensammlung betitelt „Wenn eine Stadt auf einer Anhöhe (?) liegt" (vgl. des Ref. Catal., p. 2140) transkribierte Virolleaud gleichfalls mehrere Tafeln[4] und versuchte sich auch sonst in der Deutung vereinzelter Omentexte.[5] Sichere Anhaltspunkte zu einem besseren Verständnis dieser schwierigen Inschriften werden sich aber erst gewinnen lassen, wenn verlässige Texteditionen ganzer Serien oder aller zu einer Gattung gehörigen Inschriften vorliegen. — Mit viel größerem Material als Virolleaud arbeitet A. Boissier, dessen neues Werk über „Divination"[6] eine

[1] S. J. D. Prince, *Materials for a Sumerian Lexicon: Assyriologische Bibliothek* XIX, 1. und 2. Leipzig 1905/06. Vgl. auch V. Brummer, *Die sumerischen Verbal-Affformative*, Leipzig 1905 und zuletzt Fr. Hrozný, *Das Problem der sumerischen Dialekte und das geographische System der Sumerier* in der *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Bd. XX (Wien 1906), S. 281 ff.

[2] *L'Astrologie chaldéenne. Fasc. 6. Transcription. Shamash. 2. éd.* autographiert Paris 1904 und in Typendruck Paris 1905. *Fasc. 8. Trscr. Adad. 2. éd.* Paris 1904.

[3] *Etudes sur l'Astrologie chaldéenne.* Poitiers 1904.

[4] *Etudes sur la divination chaldéenne. Première partie.* Poitiers 1903 und vermehrt Paris 1904.

[5] In der *Revue sémitique* 1904, S. 269ff.; 1905, S. 361 ff. und in *Babyloniaca, fasc. 1.* Paris 1906.

[6] *Choix de textes relatifs à la divination assyro-babylonienne.* Vol. I, Genève 1905. Vol. II, fasc. 1, Genève 1906.

Menge bisher unzugänglicher Texte bringt und vor allem für die Erklärung der „Leberschau"-Omina einen tüchtigen Fortschritt bekundet. Zu diesem bedeutsamen Abschnitt der assyrischen Literatur, der in ihr einen unverhältnismäßig breiten Raum einnimmt, mag schon an dieser Stelle auf einige Bemerkungen C. Bezolds, die noch vor das Erscheinen des Werkes Boissiers fallen[1], und auf den wichtigen Artikel M. Jastrows über die verschiedenen Bezeichnungen der Leber in den Keilinschriften verwiesen werden.[2] Freilich harren hier auch jetzt noch Rätsel genug der Lösung.[3] — Mit liebevoller und fast durchaus schweigsamer Benützung des Katalogs der Kujundschiksammlung, aber ohne irgend ersichtliche wissenschaftliche Auswahl hat K. D. Macmillan 66, von A. Ungnad autographierte Texte dieser Londoner Sammlung herausgegeben, mehrere davon auch transkribiert, übersetzt und mit einem brauchbaren Glossar versehen:[4] unilingue und bilingue Gebete, Hymnen, Beschwörungen und Ritualfragmente, für deren Erklärung in einzelnen Fällen die von G. Reisner bearbeitete Sammlung ähnlicher Inschriften im Berliner Museum mit Glück herangezogen wurde. Im übrigen wird die Assyriologie durch die

[1] In G. Blechers *De extispicio capita tria* (Gießen 1905), p. 248—252.

[2] *The Signs and Names for the Liver in Babylonian:* ZA XX, 1907, S. 105 ff.

[3] Wenn C. Thulin, *Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza* (Gießen 1906), S. 19 ausführt: „Ich glaube . ., daß die Bronze [von Piacenza] uns die der Himmelsschau eigene Einteilung auf die Leber übertragen darstellt . . . Der Anfang dazu, die Götter in der Leber zu lokalisieren, ist . . . schon hier [auf der babylonischen Leber] zu erkennen . . .", so berührt er sich merkwürdig nahe mit meiner alten, ihm sicher unbekannten Anschauung (ZA IX, 1894, S. 143), „daß hier mathematisch-astrologische Vorbedeutungen vorliegen". Das „mathematisch" ist allerdings unbedingt zu streichen, der Zusammenhang mit der Astrologie aber zunächst noch nicht ohne weiteres zu verwerfen.

[4] *Some cuneiform tablets bearing on the Religion of Babylonia and Assyria,* in *Beiträge zur Assyriologie* V, S. 531 ff. — Fr. Martins *Textes religieux* (Paris 1903) scheinen dem Verf. unbekannt geblieben zu sein.

hier beliebte Aneinanderreihung heterogener Fragmente — um mindestens zehn Jahre „verjüngt".

Dagegen ist eine Anzahl systematischer Inschriftenbearbeitungen, denen die Originaltexte oder doch diese getreu wiedergebende Transkriptionen beigefügt sind, warm zu begrüßen. Die Edition von J. Hehns „Hymnen und Gebete an Marduk",[1] auf deren gehaltvolle Einleitung schon in unserem letzten Bericht (Bd. VII, S. 198) hingewiesen werden konnte, bringt die erstmalige Veröffentlichung von neun an Marduk gerichteten, teilweise zweisprachig abgefaßten Hymnen nach der (unerwähnten!) Zusammenstellung in des Ref. „Catalogue" p. 2044a, sowie eine genaue Transkription und wörtliche Übersetzung — nebst erläuternden Bemerkungen — von diesen und sechzehn weiteren nahe verwandten Texten der Bibliothek aus Kujundschik: eine für die Erkenntnis des Mardukkults zur Zeit Assurbanipals wichtige Sammlung. — Was Hehn für diesen, das hat J. Böllenrücher für den Nergalkult geleistet. In einer besonnen und klar geschriebenen „Einleitung" zu acht in Transkription und Übersetzung mitgeteilten „Gebeten und Hymnen an Nergal"[2] werden die verschiedenen Attribute und Erscheinungsformen dieser im A. T. nur 2 Kö. 17, 30 genannten Gottheit besprochen: der — wohl ursprünglich — solare Charakter des Gottes als glühende Süd-, Mittag- und Sommersonne; Nergal als Gott des Krieges und der Jagd, der Pest, des Fiebers und Todes; Nergal als Herr der Unterwelt; seine Beziehungen zu anderen Göttern und Göttinnen; seine astrologische Bedeutung; sein „Januscharakter"; seine Titel und seine Kultmetropole. Auch die Anmerkungen zu Böllenrüchers Übersetzungen enthalten mancherlei für die Religionsgeschichte Beachtenswertes. — Das gleiche gilt von der Arbeit Fr. Hroznýs, die dem Kult des Gottes Ninib (nach einem erwägenswerten Vorschlag des Verf.

[1] In den *Beiträgen zur Assyriologie* V, S. 279 ff.

[2] In A. Fischer und H. Zimmerns *Leipziger Semitistische Studien* I, 6. Leipzig 1904.

Ninrag zu lesen?) gewidmet ist.[1] Besondere Beachtung verdient, daß Hrozný in den mit dieser Gottheit verknüpften, meist zweisprachigen Mythen zwei offenbar alte Gedichte entdeckt hat, deren eines „den steten Einfluß" schildert, „welchen die Sonne im Laufe der Zeit auf die Natur ausgeübt hat und noch immer ausübt", während in dem anderen, in mindestens drei Exemplaren erhaltenen, der tägliche Siegeslauf der Sonne am Himmel verherrlicht wird. — Auch E. Guthrie Perrys Ausgabe von „Hymnen an Sin" schließt sich, soweit sie bis jetzt erschienen ist[2], den vorerwähnten Studien würdig an. — Die schon im letzten Bericht (Bd. VII, S. 195) erwähnte Arbeit R. C. Thompsons über die sumerisch-assyrischen Beschwörungen der „Bösen Geister", von der mittlerweile der zweite Band erschien[3], ist mir auch jetzt noch nicht zugänglich geworden. — Hingegen freue ich mich, als Nachtrag zu jenem Bericht hier nochmals auf Ch. Fosseys Werk über die assyrische Magie[4] hinweisen zu können, in dessen erstem Teil der Verf. — hauptsächlich auf Tallqvists und Zimmerns Forschungen basierend — nützliche Zusammenstellungen über Dämonen und Genien, Hexenmeister und Hexen, Bann und Krankheit gibt; ferner die magischen Rituale erläutert: Waschung und Räucherung, Zauber an Bildern der zu behexenden Personen, Knotenschlingung, pharmazeutische Behandlung, Anrufungen, Beschwörungen und Verwendung von Amuletten; und endlich den Zusammenhang der Magie mit der Religion zu ergründen sucht. Der zweite Teil des Buches enthält die Transkription und Übersetzung von 46 „magischen" Texten, denen kurze erläuternde Anmerkungen folgen. — Sehr verdienstlich ist eine Arbeit E. Behrens', den ein sorgfältiges Studium der

[1] *Sumerisch-babylonische Mythen von dem Gotte Ninrag (Ninib): Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* 1903, Nr. 5.

[2] Als Dissertation, die, um einige Hymnen vermehrt, das 4. Heft von Bd. II der *Leipziger Semitistischen Studien* bilden soll.

[3] *The Devils and Evil Spirits of Babylonia.* Vol. II. London 1904.

[4] Vgl. Bd. VII, S. 199, N. 3.

Harperschen Briefsammlung in den Stand setzte, acht „assyrisch-babylonische Briefe kultischen Inhalts aus der Sargonidenzeit“[1] bis in Einzelheiten zu erklären und von einer bedeutenden Anzahl weiterer Briefe zum erstenmal den allgemeinen Inhalt anzugeben. Die Resultate der Entzifferung dieser schwierigen Dokumente sind in der „Einleitung“ zusammengefaßt, die sich u. a. über die Vollzugspersonen der kultischen Handlungen und ihre Rangordnung, über Feste und Prozessionen, über Gestirndienst, Magie und Krankenkult in der Briefliteratur aus Ninive verbreitet. — Endlich verdient hier noch B. Telonis Katalog der Siegelzylinder und anderer geschnittener Steine im Museo etrusco e romano zu Perugia[2] Erwähnung, in dem sich mehrere prägnante Darstellungen religiöser Natur finden: Opferszenen, Adorationen, Kultakte und Szenen aus dem Gilgamisch-Epos. — Auch Th. Friedrichs sorgfältige, durch Photographien und Zeichnungen erläuterte Abhandlung über die Darstellungen auf den Siegelabdrücken einer Reihe von Scheil in Sippar ausgegrabener Geschäftsurkunden[3], Abbildungen von Gottheiten und Darstellungen aus Epen, vermitteln Einblicke in die Entwickelung der bildenden Kunst Altbabyloniens im Dienste der Religion. Vier weitere Siegelzylinder aus derselben Periode hat J. M. Price bekanntgegeben.[4]

Von Neuausgaben oder Bearbeitungen einzelner Inschriften ist aus frühbabylonischer Zeit der Schlußartikel von Fr. Thureau-Dangins ausgezeichneter Übersetzung der Gudea-Inschrift „Zylinder A“ zu nennen.[5] Eine revidierte Transkription und Übersetzung der beiden Zylinderinschriften,

[1] In den *Leipziger Semitistischen Studien* II, 1. Leipzig 1906.

[2] *Pietre incise orientali del Museo di Perugia.* Estratto dal *Giornale della Società Asiatica Italiana*, Vol. XVIII. Firenze 1905.

[3] *Altbabylonische Urkunden aus Sippara*, in *Beiträge zur Assyriologie* V, S. 413ff., besonders S. 456ff.

[4] Im *Amer. Journ. of Sem. lang. and liter.* XX, p. 190ff.

[5] ZA XVIII, S. 119ff.

der später ein Kommentar folgen soll, gab in handlicher Form derselbe Gelehrte[1], dem auch die Erklärung des Textes einer neugefundenen Statue Gudeas — einer Weihinschrift für den chthonischen Gott Ningisch-zida — sowie die Mitteilung eines merkwürdigen alten Dokuments über die Einäscherung einer Reihe von Tempeln in Tello zu verdanken ist.[2] — Auf die Übersetzung des Gudea-Zylinders A bezieht sich auch eine der letzten Arbeiten des Altmeisters der Assyriologie, Julius Oppert[3], des genialen Keilschriftentzifferers, der am 21. August 1905 der Wissenschaft durch den Tod entrissen wurde. — Zwei Weihinschriften der altbabylonischen Könige Enannadu und Bursin erklärte P. Dhorme[4], während L. J. Delaporte mehrere Texte aus der Zeit Narāmsins über Tempeleinkünfte (Lieferung von Fischen und Räucherwerk usw.) herausgab und übersetzte.[5] — In die neuassyrische Zeit führt Ch. Fosseys Bearbeitung eines Assurbanipaltextes über die Wiederherstellung des Tempels Esagil[6], in die chaldäische St. Langdons Abdruck einer Nebukadnezarinschrift über den Bau der Tempelpyramide Etemenanki.[7] — Endlich sei noch auf H. Zimmerns sehr verdienstliche Sammlung „Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl“[8], auf J. D. Princes Bearbeitung einer Hymne an die Göttin Belit[9], auf Ch. Virolleauds

---

[1] *Les Cylindres de Goudéa. Transcription, traduction, commentaire, grammaire et lexique. Première partie: Transcription et traduction.* Paris 1905.

[2] *Nouvelle inscription de Goudéa. La ruine de Shirpourla (Lagash) sous le règne d'Ourou-Kagina.* Extrait de la *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale* VI, 1 (1904).

[3] *Die Übersetzung des großen Cylinders A von Gudea*, in den *Verhandlungen des XIII. internationalen Orientalisten-Kongresses* (Leiden 1904), S. 258 ff.

[4] ZA XIX, S. 391 ff. [5] ZA XVIII, S. 245 ff.

[6] ZA XIX, S. 371 ff. [7] ZA XIX, S. 142 ff.

[8] *Der alte Orient* VII, Heft 3. Leipzig 1905.

[9] *Journal of the American Oriental Society*, Vol. XXIV, p. 103 ff. Der Text der betreffenden Tafel ist durch die Hinzufügung eines die

Ausgabe einiger Fragmente astrologischer Inschriften[1] und auf Ch. Fosseys Mitteilung und Erklärung eines Heilmittels gegen Skorpionenstich[2] hingewiesen.

Als zuverlässige Gesamtdarstellung der babylonisch-assyrischen Religion ist M. Jastrows treffliches Handbuch zu begrüßen, von dem in den Berichtjahren der Schluß des ersten Bandes (Lieff. 5—7) und vom zweiten Band die ersten beiden Lieferungen erschienen sind.[3] Es ist rühmend hervorzuheben, daß sich der Verfasser mit der Vertiefung in die Einzelmaterien des weitausgedehnten Gebiets in immer sorgfältiger durchgearbeitete Studien über seine Probleme eingelebt hat und wir ihm für vielfach originelle Forschung zu besonderem Dank verpflichtet sind. Gerade die in den diesjährigen Bericht fallenden Teile des Buches, über die Götter, das Ritual und die Formeln der Zaubertexte, die Gebete und Hymnen, die Klagelieder und Bußgebete, und der erste Teil des Kapitels über das Orakelwesen, legen auf Schritt und Tritt von diesen großen Vorzügen des Werkes Zeugnis ab, dem ein ähnliches in der assyriologischen Literatur nicht zur Seite gestellt werden kann. — In B. Telonis gedrängter, aber sehr nützlicher Übersicht über die Keilschriftliteratur[4] sind die Kapitel XI ff. einer kurzen Beschreibung ihrer religiösen Bestandteile, der Magie und Omendeutung, der Ependichtung, den Hymnen, Gebeten, Fabeln und der populären Literatur gewidmet. — Auf

obere rechte Ecke bildenden Fragments jetzt etwas vollständiger wie vor einem Vierteljahrhundert, wodurch die Ergänzungen des Verf. teilweise zu modifizieren sind, z. B. Obv. 9: „. . . bin ich nicht die hehre, die starke, die Herrin der Götter?“ (. . . *rubātum ṣīrtum bīlit ilāni ul anakū*). Ähnliches gilt auch von K. 138; s. u. S. 119, Z. 4.

[1] ZA XVIII, S. 228ff.; XIX, S. 377ff.

[2] ZA XIX, S. 175ff.

[3] *Die Religion Babyloniens und Assyriens.* Vom Verfasser revidierte und wesentlich erweiterte Übersetzung. Erster Band. Gießen 1905. Zweiter Band, S. 1—160. Gießen 1905/06.

[4] *Letteratura assira* (*Manuali Hoepli, serie scientifica, 337—338*). Milano 1903), p. 181ff.

einige bemerkenswerte Äußerlichkeiten der Keilschriftdokumente religiösen Inhalts hat C. Bezold hingewiesen[1] und die wichtigsten Teile dieser Literatur in knappstem Rahmen angedeutet[2], während er in einem kurzgefaßten Artikel „Die babylonisch-assyrische Religion" seine Gesamtauffassung von dieser Disziplin darzulegen versuchte.[3]

Von Einzeluntersuchungen ist in erster Linie K. Franks besonnene Arbeit über „Bilder und Symbole babylonisch-assyrischer Götter"[4] hervorzuheben, die sich mit der emblematischen Ausstattung der Darstellungen von Anu, Bel, Ea, Sin, Schamasch, Ischtar und ihren Parallelerscheinungen, von Marduk, Nebo, Assur, Ninib, Nergal, Adad und Nusku, besonders den diesen Gottheiten zugeteilten Waffen, Gerätschaften und heiligen Tieren — allerdings mit Ausschluß des Quellenmaterials der Siegelzylinder — befaßt. Sehr erfreulich ist, daß der Verfasser sich dabei einmal der jetzt über alles beliebten astral-mythologischen Deutungen enthalten und den Schwerpunkt seiner Arbeit vielmehr auf verlässige Materialsammlung gelegt hat. Selbst in den Symbolen auf den babylonischen „Grenzsteinen" vermag er, im Gegensatz zu R. Redlich[5], keine Darstellungen der Tierkreisbilder der Ekliptik bzw. des Äquators zu erkennen: „es liegt kein Anlaß vor, diese Darstellungen zunächst für etwas anderes als für Göttersymbole zu halten." Im Anschluß an Frank hat H. Zimmern speziell die Symbole des Nazimaruttasch-Steines in sachlicher Weise, „ohne irgend einen Seitenblick etwa auf Tierkreis- oder sonstige Sternbilder" erläutert und dabei einige neue ansprechende Identifizierungen

---

[1] *Bibliotheks- und Schriftwesen im alten Ninive: Zentralblatt für Bibliothekswesen* XXI, S. 257 ff., besonders S. 267 ff.

[2] In P. Hinnebergs *Die Kultur der Gegenwart,* Teil I, Abt. VII (Berlin 1906), S. 44 ff.

[3] Ebd. Teil I, Abt. III, 1 (Berlin 1906), S. 39 ff.

[4] In den *Leipziger Semitistischen Studien* II, 2. Leipzig 1906.

[5] *Vom Drachen zu Babel. Eine Tierkreisstudie: Globus* LXXXIV (1903), Nr. 23, S. 364 ff.; Nr. 24, S. 384 ff.

umstrittener Embleme gegeben.[1] — Auch Fr. Sarres Beschreibung eines altorientalischen „Feldzeichens“ in seiner eigenen prachtvollen Sammlung orientalischer Kunstwerke verdient in diesem Zusammenhang Erwähnung.[2] — Daß Fr. Hommels Auslassungen über den Zusammenhang der Tierkreiszeichen mit den Göttersymbolen[3] noch der Nachprüfung bedürfen, ist nach dem Obigen selbstverständlich. — Auch C. F. Lehmann-Haupts Vermutung über eine keilinschriftliche Anspielung auf die Sphärenharmonie[4] entbehrt zunächst, wie der gewissenhafte Verfasser selbst zugibt, noch des „Vollbeweises“. — Gründliche und erfolgreiche Arbeit ist auf die Namensforschung verwandt worden. Abgesehen von einem Artikel über Rimmon-Rammān von W. v. Baudissin, der das einschlägige Material in trefflicher Orientierung an die Hand gibt[5], und einem Aufsatz M. J. Offords über die schon von Oppert vorgeschlagene Gleichsetzung von Nusku mit Nisrok[6] sind hier mehrere umfängliche Werke zu nennen. Die altbabylonischen Eigennamen der Chammurabi-Dynastie hat H. Ranke in einem ausgezeichneten Buche vereinigt, in dem die namenbildenden, Gottheiten bezeichnenden Elemente in verlässiger und übersichtlicher Weise

[1] *Lpz. Sem. St.* II, 2, S. 33ff.

[2] S. *Beiträge zur alten Geschichte* (fortan im Anschluß an die Herausgeber als *Klio* zitiert) III, S. 333ff.; dazu C. H. Becker in diesem *Archiv* VII, S. 276 und zuletzt *Sammlung F. Sarre.* Bearbeitet von Fr. Sarre mit epigraphischen Beiträgen von E. Mittwoch, Teil I (Berlin 1906), S. 4 und Taf. I.

[3] Zuletzt in der gewiß sehr interessanten, aber an gewagten Schlüssen und kühnen, meines Erachtens häufig unbewiesenen Einfällen überreichen zweiten Auflage seines *Grundriß der Geographie und Geschichte des Alten Orients, erste Hälfte* (I. v. Müller's *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft,* Bd. III, 1. Abt., 1. Hälfte, München 1904), S. 239, auf die nach der Vollendung des Buches noch zurückzukommen sein wird.

[4] *Keilinschriftliches zur Sphärenmusik?: Klio* IV, S. 256ff.

[5] In Herzog-Haucks *Realencyklopädie,* 3. Aufl., Bd. XVII, S. 3ff.

[6] In *Al-Machriq* 1905, S. 375ff.

zusammengestellt sind.[1] Auch A. T. Clays treffliche Ausgaben von Dokumenten aus den Tempelarchiven zu Nippur[2] und die neue Folge seiner Veröffentlichung von Geschäftsurkunden aus der Zeit Darius' II.[3] enthalten wertvolle Untersuchungen und Zusammenstellungen über die dort enthaltenen theophoren Namen. Besonders umfassendes Material aber hat in langjähriger, ausdauernder Arbeit für die neubabylonische Zeit K. L. Tallqvist[4] gesammelt und durfte mit Recht die Hoffnung aussprechen, daß die „Einleitung" zu seinem Werke „besonders Religionshistoriker interessieren wird": ein eigenes Kapitel des Buches beschäftigt sich eingehend mit dem „religiösen Gehalt" der babylonischen Personennamen, d. h. nicht nur derer, die die Bezeichnung einer Gottheit unter ihren Elementen enthalten, sondern auch solcher, in denen irgendwie „auf das Walten der Götter und auf das Verhältnis der Menschen zu den göttlichen Wesen Bezug" genommen wird. Ein umfangreiches Spezialverzeichnis theophorer Personennamen und eine Liste von Tempelnamen erhöhen die Brauchbarkeit dieser grundlegenden Arbeit. — Über den Namen des berühmten Tempels des Mondgottes in Ur hat M. Jastrow eine längere Untersuchung geführt[5], über die Bezeich-

[1] *Early Babylonian personal names from the published tablets of the so-called Hammurabi Dynasty (B. C. 2000).* Philadelphia 1905; s. besonders p. 197 ff.

[2] *Documents from the Temple Archives of Nippur,* Vols. XIV und XV von *The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, Series A: Cuneiform Texts.* Edited by H. V. Hilprecht. Philadelphia 1906. Vgl. besonders Bd. XIV, p. 59 f.; Bd. XV, p. 54 ff. — R. J. Laus vorzügliche Bearbeitung ähnlicher Tempelurkunden aus Tello erreicht mich kurz vor Abschluß dieses Berichts: *Old Babylonian temple records,* Vol. III der *Columbia University Oriental Studies.* New York 1906.

[3] *Business Documents of Murashû Sons of Nippur dated in the reign of Darius II. (424—404 B. C.),* Vol. X derselben *Expedition.* Philadelphia 1904. Vgl. besonders p. 70 f.

[4] *Neubabylonisches Namenbuch zu den Geschäftsurkunden aus der Zeit des Šamaššumukîn bis Xerxes: Acta Societatis scientiarum Fennicae,* t. XXXII, no. 2. Helsingfors 1905. [5] ZA XIX, S. 135 ff.

nungen der Gottheiten des elamitischen Pantheons H. de Genouillac eine nützliche Studie beigesteuert.[1]

Zur kultischen bzw. magischen Literatur ist auch an dieser Stelle eine Erwähnung der trefflichen Arbeit Fr. Küchlers[2] geboten, in der zum erstenmal Keilschrifttexte medizinischen Inhalts in wissenschaftlicher Weise veröffentlicht, übersetzt und kommentiert werden. Schon der Umstand, daß die aus diesen ersichtliche babylonisch-assyrische Therapie auf Schritt und Tritt von Beschwörungen durchsetzt ist, genügt, um das Interesse des Religionshistorikers zu fesseln. Küchler selbst[3] hat mit Recht auch darauf hingewiesen, daß gerade diese medizinischen Inschriften das grassierende astralmythologische „System" in keiner Weise stützen. Eher dürften wohl in solchen Texten Trümmer einer untergegangenen Naturreligion in Spuren fortleben. — In diesem Zusammenhang ist ferner H. Zimmerns umsichtige Erörterung der Ausdrücke „Öffnen des Mundes" und „Waschen des Mundes" zu nennen, in denen der Verfasser vom Priester an einzuweihenden Götterbildern vorgenommene Kulthandlungen bzw. Reinigungszeremonien erblickt, die später mit veränderter Funktion, als eine Parallele zum christlichen Abendmahl, in den Kultus der Mandäer übergegangen sein sollen.[4] — Die Reinigungskulte verschiedener Art und die Abwehr böser Geister hat auch J. Morgenstern zum Gegenstand einer gründlich gearbeiteten

---

[1] *Les Dieux de l'Elam*, in den *Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égyptiennes et assyriennes*, Vol. XXVII. Paris 1905.

[2] *Beiträge zur Kenntnis der assyrisch-babylonischen Medizin: Assyriologische Bibliothek* XVIII. Leipzig 1904.

[3] In der *Vorrede* (S. VIIf.) zu seiner auch für assyriologische Leser wertvollen Schrift *Die Stellung des Propheten Jesaja zur Politik seiner Zeit.* Tübingen 1906.

[4] *Das vermutliche babylonische Vorbild des Pehtā und Mambūhā der Mandäer*, in *Orientalische Studien* Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag (2. März 1906) gewidmet von Freunden und Schülern und in ihrem Auftrag herausgegeben von C. Bezold (Gießen 1906), Bd. II, S. 959ff. Vgl. dieses *Archiv* IX, S. 520ff.

und in mancher Hinsicht interessanten Monographie gemacht.[1] — Das Vorkommen des Bockes als Versöhnungsopfertieres verteidigt gegen Fossey unter Berufung auf eine hier zum erstenmal übersetzte, rein sumerisch abgefaßte Inschrift, K. 138, J. D. Prince.[2] — Hungers in unserem letzten Bericht (Bd. VII, S. 197) gewürdigte Studien über babylonische Ölwahrsagung sind durch G. Quincke von kompetentester Seite naturwissenschaftlich beleuchtet[3] und philologisch von B. Meißner in einigen Punkten ergänzt worden.[4] — Auch die Bedeutung des in unserem Vorbericht (Bd. VII, S. 195) erwähnten „mythologisch-magischen" Textes über den „Wurm" hat Meißner zuerst richtig erkannt.[5] Die Rede des „Wurms" vor Schamasch und Ea ist als „dreimal zu sprechende" Beschwörung zu fassen, der „Wurm" selbst als der „Zahnwurm" oder Zahnschmerz, gegen den eine Mixtur aus Pflanzensubstanz und Öl, nach von Öfele[6] wahrscheinlich „von Bilsenkraut und Oxycedrusharz resp. -teer" verordnet wird. — Im Bereich der epischen Literatur hat M. Jastrow den babylonischen Weltschöpfungsbericht auf die für diesen vorauszusetzenden Quellen geprüft[7] und P. Dhorme assyriologische Beiträge zu dem Thema „Mutter Erde" gegeben.[8]

Eine Übersicht der Beiträge über Teile der babylonisch-assyrischen Literatur, in denen biblische Parallelen herangezogen wurden, führt uns auch in diesem Berichtjahre auf die reiche Literatur über das Gesetzbuch Chammurabis, die

[1] *The doctrine of Sin in the Babylonian religion: Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* 1905, Heft 3.

[2] *Le bouc émissaire chez les Babyloniens.* Extrait du *Journal asiatique*, Juillet-Août 1903, p. 133 ff. Vgl. auch *Amer. Journ. of Sem. lang. and liter.* XX, p. 173 ff.

[3] ZA XVIII, S. 223 ff. [4] ZDMG 58, S. 247.

[5] In *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* 1904. Heft 3, S. 40 ff. Unser letzter Bericht scheint Meißner unbekannt geblieben zu sein.

[6] ZA XVIII, S. 234 f.

[7] *On the composite character of the Babylonian Creation Story: Orientalische Studien Th. Nöldeke . . . gewidmet*, Bd. II, S. 969 ff.

[8] In diesem *Archiv* VIII, S. 550 ff.

hier nur in aller Kürze zu berühren ist. Außer einer brauchbaren und dabei sehr handlichen Neuausgabe des „Code" von R. Fr. Harper[1], der verbesserten und mit Transkription und Wörterbuch versehenen, nützlichen Übersetzung von H. Winckler[2] und der durch die juristische Darstellung interessanten Bearbeitung von J. Kohler und F. E. Peiser[3] sei nur noch auf S. Daiches' gründliche Untersuchung gleichzeitiger Rechtsurkunden[4], auf B. Meißners ausgezeichneten Artikel „Theorie und Praxis im altbabylonischen Recht"[5] und auf D. H. Müllers Erörterungen zu einigen strittigen Punkten dieser Arbeit[6] verwiesen.

F. Perles' „Babylonisch-biblische"[7] und „Babylonisch-talmudische Glossen"[8] enthalten mancherlei brauchbare Vorschläge und Bemerkungen, sind aber sorgfältiger Nachprüfung zu empfehlen, die auch für A. Wünsches Abhandlung über Schöpfung und Sündenfall[9] angezeigt erscheint. — Die Abhängigkeit von Ezech. 14, 12—20 von dem babylonischen Sintflutbericht

---

[1] *The Code of Hammurabi King of Babylon about 2250 B. C.* Chicago und London 1904.

[2] *Die Gesetze Hammurabis in Umschrift und Übersetzung.* Leipzig 1904.

[3] *Hammurabi's Gesetz.* Band I: *Übersetzung, juristische Wiedergabe, Erläuterung.* Leipzig 1904.

[4] *Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der Hammurabi-Dynastie: Leipziger Semitistische Studien* I, 2. Leipzig 1903.

[5] In *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* 1905, Heft 4, S. 25ff. Vgl. auch die populäre Schrift Meißners: *Aus dem altbabylonischen Recht: Der alte Orient* VII, Heft 1. Leipzig 1905.

[6] In den *Sitzungsberichten der Kais. Ak. d. Wiss. in Wien, philos.-hist. Kl.* Bd. CLIII, Abt. 3, S. 19ff. und Bd. CLIV, Abt. 3, S. 1ff.

[7] In der *Orientalistischen Litteratur-Zeitung* VIII, Spp. 125ff., 179ff.

[8] Ebd. Spp. 335ff., 381ff.

[9] *Schöpfung und Sündenfall des ersten Menschenpaares im jüdischen und moslemischen Sagenkreise mit Rücksicht auf die Überlieferungen in der Keilschrift-Literatur.* Leipzig 1906. — Des gleichen Verfassers Schriften: *Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser,* Leipzig 1905, und *Salomos Thron und Hippodrom Abbilder des babylonischen Himmelsbildes,* Leipzig 1906, habe ich bisher nicht zu Gesicht bekommen.

sucht S. Daiches wahrscheinlich zu machen.[1] — Auch die von gründlichen Kenntnissen und vorurteilsfreiem Blick zeugende, in der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin gehaltene Antrittsvorlesung A. S. Yahudas[2], die zu rascher Orientierung wohlgeeignete Materialsammlung J. Nikels[3], der inhaltreiche Berliner Vortrag E. Sellins[4] und die populäre Schrift St. Langdons[5] sind hier zu nennen. Als Probe aus einer von A. T. Clay vorbereiteten Arbeit ähnlichen Inhalts erschien kurz vor dem Abschluß dieses Berichts ein Artikel über die babylonische Schöpfungssage.[6]

Die Babel-Bibel-Flut als solche verläuft sich sachte. In einer Auseinandersetzung mit seinen Gegnern nebst Vorschlägen zu einer Zurechtmachung des Alten Testaments für die Schule, die außerhalb des Rahmens unserer Berichterstattung liegen, verspricht Frdr. Delitzsch[7] u. a. eine „befriedigende und durchaus einwandfreie" Erklärung des Namens Mose „durch ganz analoge babylonische Namen" (S. 21), berührt aufs neue das Sabbatproblem (S. 27f.) und bescheidet sich, abgesehen davon und von den „Urgeschichten", mit der Aufzeigung von „Parallelen" zwischen Babel und Bibel, in dem Grade, daß ihm „die Abhängigkeit oder Unabhängigkeit der Bibel von Babel total gleichgültig ist" (S. 30). Der „Schluß-

---

[1] *Ezechiel and the Babylonian account of the Deluge*, reprinted from the *Jewish Quarterly Review*, April, 1905.

[2] *Die biblische Exegese in ihren Beziehungen zur semitischen Philologie.* Separatabdruck aus dem 24. Bericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin. Berlin 1906.

[3] *Genesis und Keilschriftforschung. Ein Beitrag zum Verständnis der biblischen Ur- und Patriarchengeschichte.* Freiburg i. B. 1903.

[4] *Der Ertrag der Ausgrabungen im Orient für die Erkenntnis der Entwicklung der Religion Israels.* Leipzig 1905.

[5] *Lectures on Babylonia and Palestine.* Paris 1906.

[6] *The Babylonian Story of the Creation*, in der *Sunday School Times* vom 22. Dez. 1906, p. 740.

[7] *Babel und Bibel. Ein Rückblick und Ausblick.* Stuttgart 1904.

vortrag“ desselben Gelehrten[1] enthält u. a. eine dankenswerte Beleuchtung der sumerischen Kultur und eine kurzgefaßte Besprechung der sittlich-religiösen Anschauungen der Babylonier und Assyrer nebst Übersetzungsproben aus ihren Psalmen. — Für die noch immer recht ansehnliche Zahl der Schriften, die sich an diesen und die früheren Vorträge Delitzschs angeschlossen haben, darf auch im jetzigen Bericht auf die sachlich gehaltenen, durch Fachkenntnis und Ruhe ausgezeichneten Besprechungen der einzelnen Beiträge von Fr. Küchler verwiesen werden.[2]

Das astral-mythologische System H. Wincklers nähert sich, wenn nicht alles trügt, dem Höhepunkt seiner Entwickelung. Die zahlreichen öffentlichen Kundgebungen[3], die die Ausbildung dieses Systems betreffen, tragen zum Teil ausgesprochen polemischen Charakter, sind reich an Wiederholungen, dazu nicht selten durch überflüssiges Beiwerk rein persönlicher Natur belastet und stehen durch eine, wie es scheint, unvermeidliche Werbesucht in schroffem Gegensatz zu den seinerzeitigen, vornehm gehaltenen Ausführungen Wellhausens. In ungewöhnlich klarer Weise entwickelt Winckler seine Anschauungen in seiner neuesten Schrift.[4] Danach liegt — wie er annehmen zu müssen

---

[1] *Babel und Bibel. Dritter (Schluß-)Vortrag.* Stuttgart 1905. Auf die meines Erachtens sehr glückliche Deutung (S. 61) des von mir 1887 für einen Schiffergott gehaltenen „westländischen“ *Malaḫum* als Wiedergabe eines kanaanäischen *Mäläch* „Entscheider, König“ sei hier besonders aufmerksam gemacht.

[2] *Die Christliche Welt* 1904, Nrr. 3, 13, 27; 1905, Nrr. 19 und 47.

[3] Kritiken über Fr. Bolls *Sphaera*, in der *Orientalistischen Litteraturzeitung* 1904, Nr. 2, Sp. 55ff.; Nr. 3, Sp. 93ff. und über P. Ehrenreichs *Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker*, ebd. 1906, Nr. 8, Sp. 447ff.; Nr. 9, Sp. 488ff. — *Der alte Orient und die Geschichtsforschung*, in den *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* 1906, Heft 1. — Die beiden Schriften *Die Weltanschauung des alten Orients* (Leipzig 1904) und *Der alte Orient und die Bibel* (Leipzig 1905) sind mir nicht zugänglich geworden.

[4] *Religionsgeschichtler und geschichtlicher Orient. Eine Prüfung der Voraussetzungen der „religionsgeschichtlichen“ Betrachtung des Alten Testaments und der Wellhausen'schen Schule.* Leipzig 1906.

glaubt — „eine gemeinsame Urlehre allen Mythologien zugrunde. Diese ist schon fertig ausgebildet da, wo unsere Kenntnis der Geschichte der Menschheit beginnt: im ältesten Babylonien und Ägypten“ (S. 8). Diese babylonische, astrale Urquelle „kennt man überall, wo Kulturvölker das erlernte astrale Gut, die Lehre vom Himmel weiter pflegen“ usw. (S. 13f.). . . . „Es gibt keine Beduinen- und keine Bauernreligion in dem Sinne, daß die betreffende Lehre aus den Köpfen der Beduinen und Bauern heraus selbständig entstanden wäre, ohne von der alten, wissenschaftlichen Lehre, dem Erzeugnis einer langen, geschichtlichen Kulturentwickelung, auszugehen und beeinflußt zu werden . . . Es hat nie und nirgends auf der Welt eine andere Lehre und Religion gegeben“ (S. 21). Es wird zugegeben werden, daß von dieser Auffassung aus der naheliegendste — von Winckler noch nicht gezogene — Schluß dazu führt, als die Träger dieser „Urlehre“ ein erstes, im Orient entstandenes, oberhalb der Stufe von Beduinen und Bauern stehendes, Menschenpaar anzunehmen, dessen astral-religiöse Konzeption den Keim zu allen im Laufe der Jahrtausende an allen Orten der Erde entwickelten Religionen trug! Vielleicht tragen solche Schlüsse dazu bei, die Reaktion gegen den Panbabylonismus zu zeitigen. Freilich stellt sich Winckler zunächst die Aufgabe, das Wesen jener uralten, überall feststellbaren einheitlichen Weltanschauung zu bestimmen, „ehe wir über ihre Entstehung Vermutungen aufstellen können“ (S. 29). Ich glaube aber, das Objekt der Betrachtung verhält sich hier ebenso zu seinem Wesen und seiner Entstehung wie etwa die mittelalterliche Hexe oder das Gespenst.

Daß schließlich nach dem oben Gesagten das astral-mythologische System auch mit der Annahme einer offenbarten, im Alten Testament niedergelegten göttlichen Lehre in Einklang zu bringen ist, lehrt A. Jeremias' mit zahlreichen guten Illustrationen geschmücktes Handbuch zur biblisch-orientalischen Altertumskunde, von dem in anderthalb Jahren zwei Auflagen

erschienen sind.[1] Als Materialsammlung, aber auch nur als solche, werden kritische Leser dieses Werk vielfach brauchbar finden und dem Verfasser für seine redlichen Bemühungen den Dank nicht vorenthalten. Als Beweismittel für die Anwendbarkeit von Winclers System dagegen halte ich das Buch für verfehlt. Es ist bezeichnend, daß der Verfasser die astralmythologischen Abschnitte in der zweiten Auflage in Sternchen eingeschlossen hat, die „Lesern, die sich mit der Neuerung noch nicht befreunden können, bei der Lektüre als Signal zum Überschlagen dienen" mögen; von solchen Sternchen wäre noch ein Vielfaches dringend erwünscht. — Aus demselben Gedankenkreis wie seine assyriologischen Erörterungen zum Alten sind auch A. Jeremias' Beiträge zum Neuen Testament[2] entstanden, die im übrigen darauf abzielen, „durch positiven Aufbau der Auflösung des Christentums in religionsgeschichtlichen Synkretismus entgegenzutreten". Es würde unseren Raum weit überschreiten, wollten wir auch nur in den Hauptpunkten unseren Dissens von dem hier Gebotenen äußern. Es muß genügen, nur die ersten Worte des ersten Kapitels kritisch zu beleuchten: „Die Lehre von den Weltzeitaltern, die von Babylonien aus durch die ganze Welt gewandert ist, . . .": möchte doch der Verfasser oder sonst ein Assyriologe auch nur eine einzige Stelle in den bis jetzt bekannten Keilinschriften beibringen, an der eine Lehre von Weltzeitaltern unzweideutig zum Ausdruck kommt, eine Stelle, aus der mit anderen Worten nachzuweisen wäre, daß die altbabylonischen Priester Kenntnis von der Präzession des Jahres gehabt haben! — D. Nielsens Arbeit über die Mondreligion[3] hat schon im letzten Berichte Schwallys[4] eine geziemende Würdigung erfahren. Dazu mag

[1] *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients.* Leipzig 1904. Zweite neu bearbeitete Auflage. Leipzig 1906.

[2] *Babylonisches im Neuen Testament.* Leipzig 1905.

[3] *Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung.* Straßburg 1904. [4] In diesem *Archiv* IX, S. 506f.

hier wenigstens ein Protest gegen assyriologische Bemerkungen wie die S. 166f. erhoben werden, die von Mose empfangenen und zum israelitischen Lager verbrachten steinernen Gesetzestafeln seien „leicht zerbrechliche Backsteintafeln" gewesen. Wenn Nielsen zu diesen angeblichen Vorgängen am Sinai zudem an „Tempelbibliotheken" aus den babylonischen Heiligtümern erinnert, so kann ich dies nicht anders denn als assyriologischen Dilettantismus schlimmster Art bezeichnen.

Ganz andere und sehr ernste Gedanken erweckt das jüngst erschienene umfangreiche Werk von P. Jensen über das Gilgamesch-Epos, von dem zunächst die erste Hälfte vorliegt.[1] Mit dieser breit angelegten Arbeit bezweckt der Verfasser nichts Geringeres, als eine große Anzahl von Berichten des Alten Testaments, die er sämtlich als Sagen auffaßt, ferner aber auch die Erzählungen vom Leben Jesu und verwandte, gleichfalls ins Bereich der Legende verwiesene Stücke des Neuen Testaments und (in dem in Aussicht genommenen zweiten Bande) eine Menge griechischer Sagen, vor allem die Odyssee in direkten Zusammenhang mit dem Gilgamesch-Epos zu bringen, und zwar in der Weise, daß alle diese Sagen einen nachweisbaren Reflex des babylonischen Epos enthalten, bzw. ihre Helden, wie Mose und Aaron, Abraham, Isaak und Elieser, Josua und Eleasar und eine Menge anderer Gestalten des Alten Testaments, aber auch Johannes und Jesus den Hauptpersonen jenes Epos, Gilgamesch, Xisuthros und Eabani bzw. Chumbaba entsprechen sollen. In der Parallelsetzung ganzer Gruppen von Sagenelementen und in ihrer Aufeinanderfolge glaubt Jensen den endgültigen Beweis für die Richtigkeit seiner Aufstellungen gefunden zu haben. Die fundamentale Wichtigkeit dieses Werkes aus der Feder eines Gelehrten, dessen philologisch-assyriologische Studien über alle Zweifel erhaben

[1] *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur.* Erster Band: *Die Ursprünge der alttestamentlichen Patriarchen-, Propheten- und Befreier-Sage und der neutestamentlichen Jesus-Sage.* Straßburg 1906.

sind, und dem wir selbst die erste und einzige wissenschaftliche Transkription, Übersetzung und Erklärung gerade des gesamten Gilgamesch-Epos, soweit es bisher bekannt ist, verdanken, leuchtet auf den ersten Blick ein. Philologen und Theologen werden deshalb die hier als Grundlage für alle weiteren Deduktionen gegebene „Paraphrase des Textes" des Epos gleich dankbar begrüßen. Eine Kritik des Hauptinhalts und der Ergebnisse des Werkes wird aber zunächst nicht leicht zu schreiben sein und erforderte ein Buch von fast der gleichen Stärke, zumal der Verfasser seine Leser „auf's inständigste darum bittet", „niemals Einzelnes für sich, statt des Ganzen, auf sich wirken zu lassen". Ich gestehe aufrichtig, daß ich vorläufig von allen kritischen Bemerkungen zu dem Werke gern abgesehen hätte, und zwar aus mehreren Gründen. Zunächst ist nur ein Teil des Ganzen erschienen, und der Leser wird nicht ganz selten auf Bd. II verwiesen, u. a. auf ein diesem beizugebendes Kapitel über „Mythus und Geschichte", aus dem hoffentlich klar hervorgehen wird, in welcher Weise sich Jensen die Beeinflussung alttestamentlicher und anderer Sagen durch das Gilgamesch-Epos gedacht hat, ob auf literarischem Wege oder durch mündliche Tradition oder durch Übernahme und Weiterbildung von „Motiven", die dem babylonischen Epos zugrunde liegen. Und außerdem war es mir bisher unmöglich, von dem über tausend Seiten starken Bande, der erst während der Niederschrift dieses Berichtes erschienen ist, alle Blätter genau zu lesen, geschweige denn eingehend zu studieren. Da aber das Buch in kürzester Frist nach seinem Erscheinen durch eine längere Anzeige „in der Hauptsache" die rückhaltslose Zustimmung eines Assyriologen wie H. Zimmern[1] erfahren hat und auch dieser betont, daß „kein Forscher, der durch sein Arbeitsgebiet verpflichtet ist, zu dem Buche Stellung zu nehmen, ohne Gefährdung seiner wissenschaftlichen

[1] Im *Literarischen Zentralblatt* 1906, Nr. 50, Sp. 1712 ff.

Reputation sich dieser Pflicht wird entziehen dürfen", so bekenne ich freimütig, daß ich den Schlußfolgerungen, die der Verfasser aus seiner Sagenvergleichung zieht, nicht zu folgen vermag. Daß das Gilgamesch-Epos „in seinem Kern eine Darstellung der bemerkenswertesten Ereignisse des Sonnenjahres und des Sonnentages am Himmel und auf der Erde bietet" (S. 109), hat Jensen allerdings äußerst wahrscheinlich zu machen vermocht. Seine weiteren Folgerungen aber können in erster Linie nur die Überzeugung hervorrufen, daß innerhalb des Alten Testaments mehr Sagenentlehnungen anzunehmen sind, als man bisher geglaubt hat. Im übrigen sind dagegen meines Erachtens die tatsächlichen Parallelen, die er aufzuzeigen sucht, nicht so fest begründet, als es zunächst den Anschein haben möchte. Die unermüdliche Sucht nach solchen Parallelen tritt oft durch die allerkühnsten Aufstellungen eines Tertium comparationis zwischen vermeintlich gleichlaufenden Zügen hervor und wird vielleicht durch nichts besser, aber auch betrübender illustriert als durch die Sätze des Verfassers (S. 131): „Ich kann doch Nichts dafür, daß die babylonische Sage auf dem israelitischen Boden der Moses-Sage so sehr zusammengeschrumpft, verkrüppelt und verstümmelt ist, und ich kann doch das Beweismaterial nicht erdrückender machen, als es bei einem ersten Vorstoß zu sein scheint." Was mich bei aller sonstigen Vorurteilsfreiheit außer dem erwähnten Gebrauch des Tertium comparationis abhält, dem Verfasser auf seinen Pfaden zu folgen, sind hauptsächlich die nachstehenden Gründe, für die ich mir hier Beispiele zu geben des Raumes halber versagen muß: Jensen hat nicht berücksichtigt, daß das Gilgamesch-Epos nachweisbar nur lückenhaft erhalten ist und durch neue Funde in für seine Deduktionen nicht unwesentlichen Punkten motiviert werden kann. Er zieht außer dem Epos auch noch andere Keilschrifttexte in das Bereich seiner Untersuchungen, deren Verhältnis zu ersterem in keiner Weise klar liegt. Er gibt zwar in der Textparaphrase des Epos

und in den auf diese folgenden beiden „Anhängen“ über „die sieben babylonischen Plagen vor der Sintflut“ und den „Babylonier Xisuthros“ in seiner gewissenhaften und gründlichen Weise an, welche Lesungen, Zusammenstellungen (z. B. der „Plagen“) und Identifizierungen noch teilweise oder ganz unsicher sind, behandelt aber in der Folge — selbstverständlich in ehrlichster Überzeugung und Absicht — das jeweils von ihm als relativ Sicherstes Ausgewählte als absolut feststehend und beweiskräftig. Er operiert mit lautlichen Anklängen oder Deckungen von Eigennamen, soweit sie seinen Zielen günstig erscheinen, ohne die überwiegende Anzahl der entsprechenden Diskrepanzen einer Gegenprobe zu unterziehen. Endlich und hauptsächlichst: er bildet Schlußketten in der Weise, daß einer Person A (durch den Gang der Untersuchung — nach seiner Meinung — mit Notwendigkeit) mehrere Eigenschaften eines „Xisuthros“ (oder einer anderen Figur des Epos) beigeschrieben werden, daß dann ferner zwischen einer neuen Person B und dem erwähnten A Ähnlichkeiten oder Parallelen, und zwar anderer Natur als die erwähnten Eigenschaften, aufgezeigt werden und dadurch auch B — zu einem „Xisuthros“ gestempelt wird; daran anknüpfend dann eine weitere Person C usf. — Eine Äußerung über die Verwertung der Textkritik des Alten und Neuen Testaments liegt außerhalb des Rahmens dieses Berichtes. Aber schon das Vorstehende wird vielleicht genügen darzutun, daß auch die assyriologischen Fachvertreter, die sonst gewiß seit mehr denn zwei Jahrzehnten am meisten Grund haben, Jensens ungewöhnlichen Scharfsinn anzuerkennen, seiner neuesten Arbeit ohne eingehendste Kritik nicht werden gegenübertreten dürfen.

2 Melanesien 1903/04

Von **W. Foy** in Köln

Inseln der Torresstraße

Als Brücke zwischen Australien und Neuguinea sind die Inseln der Torresstraße für viele ethnologische Fragen von höchster Bedeutung. Hier dürfen wir die Zwischenglieder erwarten, die die primitive australische Kultur mit der schon bedeutend weiter entwickelten Neuguineas verbindet, vorausgesetzt, daß Australien wirklich — wie Schötensack und Klaatsch wahrscheinlich mit Recht annehmen — als Wiege der Menschheit und ihrer Kultur zu betrachten ist. Das gilt auch für das religiöse Gebiet, da Australien gerade im Zauber- und Seelenglauben die primitivsten Formen bewahrt hat. Bei dieser Bedeutung der genannten Inseln für die Ethnologie im allgemeinen und für die Religionswissenschaft im besonderen ist es mit großer Freude zu begrüßen, daß ihr Volkstum noch in letzter Stunde durch die Veröffentlichungen der Resultate einer eignen im Jahre 1898/99 unternommenen Expedition, an deren Spitze der auf demselben Gebiete bereits hervorragend tätig gewesene *A. C. Haddon* gestanden hat, dauernd festgelegt wird. Gleichwohl ist schon jetzt vieles durch den Einfluß von Perlfischern und Missionaren unrettbar verloren gegangen. Das Werk, um das es sich hier handelt, sind die *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits*, von denen hier zunächst der V. Band in Frage kommt, betitelt: *Sociology, Magic and Religion of the Western Islanders.*[1] Ein Teil seines Inhalts ist uns zwar schon durch frühere

[1] Edited by A. C. Haddon. Cambridge 1904 XII und 378 Seiten 4°. 22 Tafeln, 84 Textillustrationen und 3 Karten.

Arbeiten Haddons bekannt[1], aber hier tritt uns alles in ausführlicher, ergänzter und vertiefter Form entgegen, nicht zum geringsten Teile durch die Mitarbeit von *W. H. R. Rivers, C. G. Seligman* und *A. H. Wilkin;* außerdem hat das Werk durch Verarbeiten aller älteren Publikationen den Charakter eines Kompendiums erhalten. Wie schon der Titel des vorliegenden Bandes besagt, bezieht er sich in erster Linie auf die westliche Inselgruppe, namentlich auf Mabuiag, ferner auf Badu, Moa, Nagir, Keriri, Muralug im Süden, auf Tutu und Yam im Osten, auf Boigu, Dauan und Saibai im Norden an der Küste Neuguineas, aber auch die benachbarten Teile Australiens und Neuguineas selbst sind zum Vergleiche herangezogen worden.

Den Anfang des Bandes macht eine große Sammlung von 'Folk-Tales' S. 9—120, die, ganz abgesehen von ihrem mythologischen Gehalte, schon deshalb außerordentliche Wichtigkeit besitzen, weil sie noch das Volksleben der alten Zeit getreu widerspiegeln. Ihre Einteilung in 'Nature Myths', 'Culture Myths', 'Totem Myths', 'Spirit Myths', 'Tales about Dogais [i. e. weibliche Kobolde, vgl. S. 353 f.]', 'Narratives about People', 'Comic Tales' ist wenig glücklich zu nennen, da mancherlei Zusammengehöriges (wie z. B. die Dògai-Geschichten) auseinandergerissen ist und ganz nebensächliche Züge zum Einteilungsprinzip erhoben sind. Unzweifelhaft steckt ein großer Teil alter Naturmythologie in den 'Culture Myths', 'Totem Myths' und 'Spirit Myths'. So z. B. haben wir in der Geschichte von Mutuk (S. 89 ff.) die erst von Frobenius richtig gedeutete Mythe des Sonnengottes, der von einem großen Fisch (hier ist es ein Hai) verschluckt wird, nach dessen Stranden ihn von innen aufschneidet und wieder herauskommt, dabei aber entdeckt, daß

[1] *The Ethnography of the Western Tribe of Torres Straits,* Journ. of the Anthropolog. Institute of Great Britain and Ireland XIX (1889), S. 297—440 mit Pl. VII—X. *Legends from Torres Straits,* Folklore I (1890), S. 47—81, 172—198. *The secular and ceremonial dances of Torres Straits,* Internat. Archiv f. Ethnographie VI (1893), S. 131—162 mit Pl. XI—XIV. *Head hunters, black, white, and brown* (London 1901), S. 95—194.

alle seine Haare ausgefallen sind.[1] Auch das daran sich anschließende Besteigen eines über ein Wasserloch hängenden Baumes ist in dieser Verbindung nicht ohne Bedeutung, da man sich den Sonnenhelden vielfach an einem Baume emporklimmend denkt. Nicht weniger gehört Sida, 'the bestower of vegetable food', zur Sonnenmythologie, über den uns Geschichten von Mabuiag, Saibai und sogar von Kiwai an der Mündung des Flyflusses vorliegen (S. 28 ff.). Die eine Geschichte läßt ihn als Fregattvogel auftreten (die Vorstellung von der Sonne als Vogel ist ja bekannt) und erzählt, wie unmittelbar nach der Begattung eines jungen Mädchens (ursprünglich wohl der Erde) durch ihn die Vegetation hervorsprießt; wie er zur Zeit des Sonnenunterganges getötet, sein Leichnam darauf in einem großen Boot ausgesetzt und mit einer Matte zugedeckt wird (es ist dies eine besondere Form der Aussetzungsmythe, wie wir sie aus Frobenius' „Zeitalter des Sonnengottes" nicht kennen); weiterhin wird erzählt, wie er schließlich von zwei mit den Rücken zusammengewachsenen Frauen (sicherlich Erde und Himmel) in dem angetriebenen Boot entdeckt und ins Feuer geworfen wird, aus dem dann ein junger Mann hervorkommt, und wie die Frauen ihn mit den Worten begrüßen: „Du bist eben geboren" (die Sonne kommt ja in der Glut der Morgenröte zur Welt); wie er dann die beiden Frauen durch einen Hieb voneinander trennt, so daß sie sich das erste Mal sehen (erst durch die aufgehende Sonne werden ja Himmel und Erde, zuvor in gemeinsames Dunkel gehüllt, voneinander geschieden); wie er dann als Geist (die Sonne ist ja der erste Tote) von dannen läuft, wie sich die Erde vor ihm öffnet und über dem sich Hineinstürzenden wiederum schließt (ein Bild des Sonnenunterganges). In einer anderen Geschichte von Sida benutzt er den Fregattvogel gewissermaßen nur als Vehikel („he got inside *waumer*"), geht dann in eine kleine *ui*-Muschel ein, wird von

[1] Vgl. L. Frobenius *Das Zeitalter des Sonnengottes* Bd. I (1904), speziell S. 62. Siehe auch schon *Weltanschauung der Naturvölker* (1898), S. 189.

einer der mit den Rücken zusammengewachsenen Frauen verzehrt (Sonnenuntergang), darauf von ihr wieder geboren (Sonnenaufgang), wächst rasch zum Mann empor und trennt später seine Mütter voneinander[1]; weiterhin setzt er sich auf die Spitze eines Baumes, der, wie ähnlich in einer Sonnenmythe von den Banks-Inseln[2], sofort zu wachsen beginnt und sich über das Meer biegt von einer Insel zur andern; schließlich stirbt Sida, indem er sich in ein Wasserloch stürzt (nach Preuß[3] würde es sich um das Wasserloch der als Wasser vorgestellten Abendröte handeln). Ebenso wie Mutuk und Sida, ist auch Kwoiam, der eine ganz besondere Rolle im Totemismus von Mabuiag spielt, eine mythologische Gestalt seinen wesentlichen Zügen nach (vgl. S. 67ff., S. 367ff.). Zwei heilige Gegenstände (*kutibu* und *giribu*), die den beiden Clangruppen der Insel als Totem dienen und auf Kriegszügen von zwei Vorkämpfern getragen werden (S. 298, 372), werden auf ihn als Verfertiger zurückgeführt; diese Gegenstände haben aber Mondsichelgestalt, ja es heißt sogar von ihnen, daß sie von ihm zur Neumondszeit in Nachahmung des Mondes geschnitzt worden sind (S. 70f.), also den Mond darstellen sollen; er trägt sie an der Oberlippe und auf der Brust, sie scheinen im Dunkeln wie Flammen (S. 74f.), ja sie werden sogar als seine Augen angesehen, *giribu* als 'the eye in front', *kutibu* als 'the eye at the back' (S. 80): all das weist auf einen Naturgott hin. Und weiter: die Mondsichel, die ihm, als er im Kampfe gegen die Moa-Leute gefallen ist, vom Rücken fortgenommen wird (S. 79) und die wir mit dem 'eye at the back' (*kutibu*, sonst an der Oberlippe getragen) identifizieren dürfen, ist zweifellos die letzte Sichel des abnehmenden Mondes, während derjenige

[1] Diese besondere Form der Jungfraumuttermythe scheint mir für ihre ganze Beurteilung ausschlaggebend zu sein, was zu L. Frobenius *Zeitalter des Sonnengottes* I, S. 223ff. zu beachten ist.

[2] Vgl. L. Frobenius *Völkerkunde in Charakterbildern* I, S. 238ff.

[3] *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, Jahrg. 1905, S. 361—380 (vgl. besonders S. 364, 375).

Schmuck, den er auf der Brust trägt und der, da er auf dem Bauche liegt, verdeckt und nicht gesehen wird, jedenfalls die erste Sichel des neuen Mondes repräsentiert.[1] Unklar bleibt nur etwas die Geschichte von der Anfertigung der beiden Schmuckstücke (S. 70f.) und die Rolle, die gerade die Moa-Leute beim Tode des Naturgottes spielen. Keinesfalls kann aber von einer geschichtlichen Persönlichkeit bei Kwoiam die Rede sein (was gegen S. 79 unten zu bemerken ist). Daß es sich hier um einen Naturgott handelt, folgt übrigens auch noch aus anderen Zügen der Sage und des Kultus. Togai, einer seiner Oheime, erzeugt durch bloßes Aufstampfen auf den Erdboden Erdbeben, Donner, Blitze und Regen (S. 70): da haben wir einen deutlichen Gewittergott; sollte da der Neffe kein Naturgott sein? Ferner wird nicht nur der durch die sichelförmigen Embleme repräsentierte Mond als Totem betrachtet (genau so wie z. B. bei den Arunta-Stämmen Zentralaustraliens die Sonne, der Abendstern u. dgl.), sondern auch Kwoiam selbst (S. 80, 367), und zwar gilt er auf Muralug als Totem jedes einzelnen Insulaners trotz ihrer verschiedenen Clantotems, ähnlich wie bei den religiösen Zeremonien der Australier die Sonne oder der Sonnengott zu sämtlichen Totems in Beziehung gesetzt wird (siehe hier Bd. 8, S. 530, 542). Daraus folgt, daß seine Naturgrundlage eine gleiche allumfassende Bedeutung gehabt haben muß. Da nun der Mond sein Auge ist und er demnach kein Sonnengott sein kann, so liegt ein Mondgott am nächsten. Dazu würde stimmen, daß Kwoiam nach der Sage von Australien stammt (S. 81), d. h. doch wohl als australische Götterschöpfung zu betrachten ist, zumal auch auf dem australischen Festlande bei Cape York von ihm die Rede sein soll (S. 82). Dies würde deshalb zu unserer Auffassung von Kwoiam als Mond- und nicht als

[1] Zwei sichelförmige Schmuckstücke werden auch in der Sage von Waiat erwähnt (S. 49). Wichtig für die Feststellung der Naturgrundlage dieser Sagengestalt ist noch das S. 252 Anm. 2 Vermerkte.

Sonnengott' stimmen, weil gerade in Nord-Queensland vielfach der Mond als Mann und als Schöpfer der ersten Menschen, die Sonne dagegen als Frau fungiert (vgl. hier Bd. 8, S. 544). Wie dort, so würde auch in unserem Falle der Mond ganz die sonst von der Sonnenmythologie her bekannte Rolle übernommen haben, und so erklärt sich wohl auch seine nahe Verbindung mit Krieg und Schädelkult (S. 368f.). Wie man anderwärts glaubt, daß die Sonne mit ihren Strahlen die Menschen speert (vgl. hier Bd. 8, S. 539), so tritt hier der Mond als Schutzpatron der in die Schlacht Ziehenden auf und vernichtet die Feinde. Und wie die Sonne weit verbreitet als Führer der Totenseelen gilt, so waren auf Pulu, der heiligen Insel der Mabuiag-Leute, die Schädel der hervorragendsten Toten und Erschlagenen mit dem Emblem Kwoiams zusammen in einem Korb vereinigt (S. 369). Ja, bei den Totentänzen tragen sogar die Repräsentanten der jüngst Verstorbenen ein solches Mondemblem im Munde (S. 253), damit die enge Zugehörigkeit der Totengeister zum Monde dokumentierend.[1] Außer dem Mondemblem enthielt der Korb mit den Schädeln auch noch einen sternförmigen Keulenstein (*gworabatut*, S. 369), und zwar scheint er den Eingeborenen als Repräsentation der Waffe Kwoiams gegolten zu haben (vgl. S. 79, 309): ich vermute jedoch eine alte längst verwischte Beziehung zur Sonne, dem ersten gestorbenen Wesen und mächtigsten Totengeist, oder auch zu den Sternen, den himmlischen Verkörperungen der Totenseelen (vgl. hier Bd. 8, S. 539, 545), die auch in den Sternmythen der Torres-Straße die gleiche Rolle spielen (Reports S. 12—16, 68f., vgl. auch S. 354); nur so erklärt sich das synonym mit *gworabatut* gebrauchte *mari* (S. 369 Anm. 2), das sonst die 'Seele', den 'Totengeist' bezeichnet. Jedenfalls spricht auch dies für die oben gegebene Bedeutung der Mondembleme. Da sich der Kult Kwoiams einst auf allen Inseln

[1] Vgl. dazu auch L. Frobenius *Weltanschauung der Naturvölker* S. 368ff. (besonders S. 383).

der Torres-Straße fand (S. 367) und die Mondembleme Kwoiams weithin angetroffen werden (auf Moa S. 372, auf Muralug S. 373, auf Yam S. 374, auf Nagir S. 374 Anm. 2)[1], so deutet das auf einen ausgebreiteten alten Mondkult in dieser Inselwelt hin.[2] Keinesfalls haben die Mondembleme etwas mit den Churingas der Zentralaustralier zu tun, wie Haddon und Wilkin S. 373 anzunehmen scheinen. Aus alledem ergibt sich, daß auf den Inseln der Torres-Straße eine reich entwickelte, wenn auch stark verblaßte Naturmythologie zu Hause ist bzw. gewesen ist, was jedoch in den „Reports" nicht richtig erkannt ist und nicht gehörig hervorgekehrt erscheint. — Unter dem, was uns direkt als Naturmythen geboten wird, ist am interessantesten die Geschichte von dem Disput über die Frage, ob Sonne, Mond und Nacht nur eine und dieselbe Person oder verschiedene Dinge seien (S. 11f.): sie stammt von der Insel Dauan bei Saibai, wo sie 1893 aufgezeichnet wurde, und gibt Zeugnis von dem Widerstreit zweier verschiedener Weltanschauungen. Ein Zug, der durch alle Mythen hindurchgeht, ist die häufige Verknüpfung bestimmter Felsen und Steinblöcke mit den Ereignissen und Personen der Mythen (S. 3, 4, 17, 20, 21, 28, 37, 40, 59, 71 Anm., 75, 82): ganz denselben Charakter tragen die zentralaustralischen Geschichten aus der Vorzeit, und auch, daß Menschen zu Steinen werden (S. 17f., 20, 27, 40, 59), findet sich dort öfters, wie die Werke von Spencer und Gillen und von Howitt zeigen (vgl. über dieselben hier Bd. 8, S. 526ff.) Ein anderer Zug der Sagen in der Torres-Straße ist die häufige Herleitung von Tieren aus Menschenwesen (S. 17, 44, 45, 54, 69): das geschieht in Über-

[1] Z. T. sind diese Embleme mit zwei eingravierten Augen versehen (auf Muralug und Yam), z. T. bestehen sie aus drei besonderen Teilen, dem Monde, dem Augenpaar und einer angeblichen Wolkendarstellung (auf Nagir). Hier harrt noch manches der Erklärung.

[2] Daß dieser Mondkult einstmals in Melanesien viel weiter verbreitet gewesen ist, werde ich andernorts an der Hand von allerlei Mondsichelschmuck nachweisen.

einstimmung mit der durchgehenden Anschauung im nördlichsten Queensland, daß im Anfange der Schöpfung die Tiere 'black-fellows' waren (vgl. hier Bd. 8, S. 545). Ob aber Australien als Ausgangspunkt dieser Anschauung zu betrachten ist oder nicht vielmehr umgekehrt in Australien sich nördlicher Einfluß von Melanesien her geltend macht, soll dahingestellt bleiben.

Ein weiterer hier in Betracht kommender Abschnitt behandelt den Totemismus (S. 153—193, vgl. auch S. 363f.). Während die Totems (*augud*) auf den Inseln der Torres-Straße und in Daudai fast ausschließlich dem Tierreich entnommen sind, begegnen wir auf der großen Insel Kiwai an der Mündung des Flyflusses (Britisch-Neuguinea) hauptsächlich Pflanzentotems (vgl. S. 157). Beides steht im Gegensatze zum zentralaustralischen Totemismus, wo alle möglichen Totems vorkommen (vgl. hier Bd. 8, S. 527). Über den Mond als Gruppentotem haben wir schon oben berichtet. Auf den Inseln der Torres-Straße war es Brauch der Clan-Leute, eine geschnitzte Repräsentation ihres Totems oder irgendeinen Teil des Totemtieres (wie z. B. Hautschilde eines Krokodils) bei sich zu führen; in seltenen Fällen wurde das Totemzeichen auf den Körper selbst graviert, in Daudai (Festland von Neuguinea) und auf Kiwai wurde es den in den Kampf Ziehenden aufgemalt (S. 188f.). Eigenartig ist es, daß die Schlangenleute von Mabuiag zwei kleine Löcher an der Nasenspitze hatten, die augenscheinlich die Nasenlöcher der Schlange repräsentieren sollten (S. 168). Persönliches Eigentum wurde vielfach mit dem Totem des Besitzers ornamentiert (S. 158). Neben dem Haupttotem gab es noch Nebentotems, was auf besonderen sozialen Vorgängen beruhen muß (S. 159, 180ff.). Von der Insel Yam liegt der Totemismus in eigenartiger Entwicklung vor (S. 373—378): zwei Haupttotems (Krokodil und Hammerhai) haben sich gebildet, die an mythische Personen (Maiau und Sigai) anknüpfen und von denen je eine heilige Tierfigur in einer besonderen Hütte aufgestellt ist; da deren Seelen in besonderen daneben liegenden Steinen wohnend

gedacht werden, so läßt sich eine nahe Verwandtschaft mit dem zentralaustralischen Totemismus (vgl. hier Bd. 8, S. 533) nicht von der Hand weisen: hüben wie drüben sind es eigentümliche Wesen der Vorzeit, Menschen und doch auch wieder Tiere, die die lokale Totemgruppe begründen; hüben wie drüben wohnen die Seelen dieser Wesen nach ihrem Tode in Steinblöcken. Da ist es denn auch mehr als Zufall, wenn Maiau und Sigai nach der Sage aus Australien gekommen sind. Wie Kwoiam und der Mondkult, so haben eben auch diese beiden mythischen Gestalten und der durch sie eingeführte Steinkult ihre Heimat in Australien. Dieselbe innige Verwandtschaft, die sich bei ihnen zwischen Mensch und Totem zeigt, ist übrigens auf Mabuiag in andrer Weise zum Ausdruck gekommen. Hier gebärdeten sich die Leute in allen wichtigen Augenblicken wie ihr Totemtier: Angehörige des Schlangentotems z. B. streckten im Zorn die Zunge aus und bewegten sie wie die Schlangen hin und her (S. 168), unter dem Zauberrufe „Schlange beißt“ begannen sie den Kampf (S. 185). Dies Gefühl der Identität ist sogar von psychischem Einflusse auf die einzelnen Clane gewesen: alle, deren Totem ein angriffslustiges, streitbares Tier (Kasuar, Krokodil, Schlange, Hai) war, galten als Freunde des Kampfes; andre, deren Totem ein unschuldiges Tier war (Rochen, Spiegelkarpfen), galten als friedliebend, der Hundeclan dagegen als wetterwendisch, ganz dem Charakter der Hunde entsprechend (S. 184). Natürlich treffen wir auch hier wie anderwärts das nur selten eingeschränkte Verbot, das Totem zu töten oder zu essen (S. 186); das geht auf der Insel Kiwai (an der Mündung des Flyflusses in Neuguinea) so weit, daß niemand in den Kämpfen einen Gegner gleichen Totems töten darf (S. 189), und wenn das Totem ein Baum ist, so dürfen nicht nur dessen Früchte nicht gegessen, sondern auch seine übrigen Teile nicht zum Hausbau oder irgendwelchen anderen Zwecken verwendet werden (S. 190). Ähnlich, wie in Zentralaustralien (vgl. hier Bd. 8, S. 528), ist auch auf

den Inseln der Torres-Straße die Entstehung des Totemismus aus dem Naturzauber klar zu erkennen, da hier wie dort den einzelnen Clanen die auf ihr Totem bezüglichen Zauberriten obliegen (S. 182ff.). Dabei suchen sie in der Bemalung (und gewiß auch in den Bewegungen) den Totemtieren zu gleichen. Die Dugong-Leute auf Mabuiag hatten ihre Stirn mit aufrecht angebrachten Blättern bedeckt, die das Wasserspritzen des Dugong beim Auftauchen und Atmen versinnbildlichen sollten, und in den Armbändern trugen sie Blätter, die das beim Schwimmen in sehr flacher See zur Seite spritzende Wasser nachahmen sollten (S. 183). Außerdem spielte dabei der erste erjagte Dugong eine Rolle, der vom Meere auf die Insel hin gerichtet gehalten wurde, um so auf zauberische Weise die Dugongs draußen in der See zum Besuche der Insel zu veranlassen. Beim Schildkrötenzauber wurde ein Stock in der Kloakenöffnung der ersten zur Brutzeit erlegten Schildkröte einige Male auf- und niederbewegt, um die Fruchtbarkeit dieser Tiergattung zu erhöhen (S. 184).

Der nächste auf Geburt und Kindheit bezügliche Abschnitt (S. 194—200) berichtet u. a. von allerlei Zauber, Behandlung der Nachgeburt u. dgl. Schwangere Frauen auf Saibai tragen einen besonderen Schmuck aus zerschlissenen Blättern und Blattstreifen unter der Brust; das Geschlecht des zu erwartenden Kindes wird durch ein besonderes Orakel festgestellt; um einen Knaben zu erhalten, wird die künstliche Figur eines männlichen Kindes genährt; nach der Geburt darf die Wöchnerin Schildkröten- und Dugongfleisch nur mittels spitzen Holzstabes zum Munde führen. Auf Mabuiag und Muralug haben die Speiseverbote einen ausgedehnteren Charakter. Auf ersterer Insel wird die Nachgeburt in hartem Erdreich vergraben, damit das Kind stark werde, und Zwillinge werden auf magische Umschnürungen an einer nach der schwangeren Frau benannten Figur zurückgeführt.

Wichtig sind die Kapitel über die Pubertätsgebräuche bei Mädchen (S. 201—207) und Jünglingen (S. 208—221). Ein

auffälliger Zug der Mädchenriten ist (außer der Abschließung gegen die Mitwelt im Busch oder in der Ecke des väterlichen Hauses, außer der Fütterung und außer dem Schlußbad) vor allem das Verbot, das Tageslicht zu sehen (S. 201, 203, 205): augenscheinlich soll das Mädchen dadurch als Geist charakterisiert werden. Der Grund dazu ist wohl der. Nach neuseeländischem Glauben (siehe unten) ist die Menstruation eine Totgeburt, und auf gleiche Anschauungen weist es hin, wenn sich das menstruierende Mädchen auf Muralug (S. 204), wie auch in Australien, in einer flachen Grube niederlassen muß und dann hoch hinauf mit Sand bedeckt wird; es soll das zweifellos eine Andeutung der Beerdigung des „totgebornen Kindes" (= Menstrualblut) sein. Durch die Menstruation kommen also die Mädchen in nächste Berührung mit Totengeistern, sie müssen sich selbst als Totengeist gerieren, um vor demjenigen des Menstrualblutes geschützt zu sein, und da nun Totengeister vorzüglich in der Nacht ihr Wesen treiben, so dürfen sie — um in ihrer Rolle zu bleiben — auch nur nachts ausgehen. Aus demselben Grunde werden sie auch auf Yam, Tutu und Muralug schwarz bemalt (S. 202—204). Zu alledem stimmt auch, daß diejenigen Frauen, die ihnen während ihrer Abschließungszeit assistieren, als *dògai* (weibliche Gespenster) bezeichnet werden und vor Sonnenaufgang aus allen Häusern nehmen dürfen, was sie wollen (S. 204 f.). Die erste Periode wird auf Yam, Saibai und dem gegenüberliegenden Festlande von Neuguinea dem Monde zugeschrieben, der (männlich vorgestellt) dem Mädchen im Schlafe beiwohnt[1]; ein Hof um den Mond bezeichnet das dabei vergossene Blut (S. 206). — Bei den Jünglingsweihen auf Tutu und Nagir mußten die Novizen (*kernge*) tagsüber unter einer zeltartigen Bedeckung (*sobera*) in Dunkelheit zubringen, so daß beim Gehen nur ihre Füße sichtbar waren (S. 209, 212), und absolutes Stillschweigen be-

[1] Einer gleichartigen Anschauung begegnen wir bei den Neuseeländern.

obachten (S. 210, vgl. auch S. 216). Ihr ganzer Körper wurde während der Abschließungszeit täglich mit Ruß aus gebrannter Kokosnußschale eingerieben, wodurch ihre Haut allmählich einen ganz blassen Ton annahm (S. 209, 212): gewiß war die Absicht dabei sie den Geistern gleich zu gestalten, die man sich „weiß" dachte (vgl. hier Bd. 8, S. 545). Anderwärts — auf Keriri — wurden sie mit Holzkohle schwarz gefärbt, ähnlich den Mädchen (S. 217). Außerdem wurden die Jünglinge auf allen Inseln in den Sitten und Gebräuchen ihres Clanes unterrichtet, Liebeszauber wurde nicht zu lehren vergessen, und es fehlte auch nicht an moralischen Unterweisungen (S. 210 f., 213 f.), ja selbst an Peinigungen (S. 215). Auf Saibai z. B. wurden sie mit brennenden Kokospalmwedeln geschlagen, ähnlich wurden sie auf Kiwai an der Mündung des Flyflusses behandelt (S. 219), und dazu ist das „Rösten" der australischen Jünglinge zu vergleichen (vgl. hier Bd. 8, S. 540). Das Schwirrholz fand bei den Jünglingszeremonien auf Muralug, Keriri und Kiwai Verwendung (S. 217 ff.).

Die Bestattungszeremonien werden S. 248—262 zusammenfassend behandelt, und zwar liegen sie uns am vollständigsten von Mabuiag vor. Dort wurden die Daumen und großen Zehen des Toten zusammengebunden, der ganze Körper wurde mit Ausnahme des Kopfes in eine Matte eingewickelt, und der Leichnam mit dem Fußende zuerst aus dem Lager getragen, damit der Geist nicht den Rückweg zu den Lebenden fände — eine häufig zu beobachtende Sitte. Sodann wurde der Leichnam auf einer überdachten Plattform (*sara*) beigesetzt — alles dies war die Aufgabe der Schwäger (siehe auch S. 148), die in Erfüllung dieses Amtes *mariget* genannt wurden —, und darauf wurde der Vollzug dieser Präliminarien den nächsten Blutsverwandten angezeigt. Letzteres geschah, indem die *mariget* vielfach das Totemtier des Toten nachahmten, ein Krokodil oder eine Schlange in den Bewegungen, einen Hund auch im Gebell usw. (S. 185 f., 249). Die Trauernden bemalten sich nur

weiß (siehe auch S. 262), schnitten sich die Haare ab u. dgl. — alles Mittel, um den Totengeistern gleich zu werden (vgl. hier Bd. 8, S. 540) —, gingen zur Plattform, die ebenso, wie die *mariget*, mit Pfeilen beschossen wurde, und stimmten das Klagegeheul an. Bei der Rückkehr von der Leiche verwüsteten sie die Anpflanzungen (des Toten?). Nach einigen Tagen wurde der Geist des Toten durch Schläge gegen das Dach der Plattform und durch Schreie fortgetrieben, der Schädel vom Leibe getrennt und gereinigt, die übrigen Knochen aber eingewickelt und in Felsspalten niedergelegt (auf Muralug wurden sie entweder begraben oder im Hause aufgehoben und auf Wanderungen mit herumgetragen, S. 260 f.). Der gereinigte Schädel wurde dann von den *mariget* rot bemalt und in einen besonders ausgeschmückten Korb getan, der dann in zeremonieller Weise den nächsten Verwandten übergeben wurde, wobei wiederum die *mariget* mit Pfeilen beschossen wurden, weil sie es waren, die den Schädel von der Leiche fortgenommen und ihr damit ein Leid angetan hatten. Ob auch diese Schädel wie die im Kampfe erbeuteten auf der Insel Pulu bei Mabuiag in der Höhle Augudalkula beigesetzt wurden (vgl. S. 4, 305, 368) oder ob zu ihrer endgültigen Aufbewahrung bestimmte Schädelhäuser, *kwikwi-iut* genannt, dienten (S. 306 f.), ist nicht absolut klar zu ersehen. Anderwärts, auf Muralug und Keriri, trug der nächste Verwandte den Schädel längere oder kürzere Zeit in einem Korbe mit sich herum (S. 260 f.), sodann wurde er auf Keriri in der Hütte eines anderen Verwandten „for a long time" aufbewahrt und schließlich in Felsspalten niedergelegt (S. 261), auf Nagir dagegen schliefen die Angehörigen drei Nächte um ihn herum und dann verwahrte ihn der nächste Verwandte, in dem beobachteten Falle der Vater, dicht bei seinem Lager (S. 259). Den Schluß der Bestattungszeremonien bildet der Totentanz, der für die Mabuiag-Leute auf der schon genannten kleinen Insel Pulu stattfand (S. 252 ff.). In ihm stellten die Tänzer die Geister (*markai* bzw. *ipikamarkai*) der kürzlich verstorbenen

Männer und Frauen dar und ahmten sie in ihren Manieren und Bewegungen nach; sie waren dabei schwarz bemalt. Letzteres könnte einigermaßen verwundern, wenn wir hören, daß *markai* auch zuweilen den weißen Mann bezeichnet und dies doch unzweifelhaft damit zusammenhängt, daß man sich eben die Geister „weiß" vorstellte und die ersten Europäer als Geister auffaßte (vgl. S. 354f. und über gleiche Anschauungen der Australier hier Bd. 8, S. 545, 548, siehe auch das oben bei Gelegenheit der Jünglingsweihen Vermerkte). Man sollte also bei einer Darstellung von Geistern nur eine weiße Bemalung erwarten. Aber man muß bedenken, daß die Toten zunächst in die Unterwelt, in die Nacht oder Dunkelheit eingehen, deren Emblem die schwarze Farbe ist, und erst darauf wieder am Himmel als „weiße" Sterne erscheinen (worüber oben S. 134). Interessant ist, daß neben den Darstellern der Totengeister auch ein Possenreißer, *danilkau* genannt, auftrat (S. 254f.), daß also auch hier wir wiederum dem uralten Element der dramatischen Kunst begegnen. Die Bedeutung des Totentanzes wird von Haddon (S. 256, 365) keinesfalls richtig erkannt: er soll nämlich nach ihm nur dazu dienen, den Trauernden die Gewißheit zu geben, daß die Geister ihrer Toten wirklich leben, und soll ihnen dadurch zum Troste gereichen. Hier, wie bei der Mythologie, dringt Haddon nicht tief genug in das schon öfters erörterte Problem ein.

Über Tabu (*sabi*) im weitesten Sinne findet sich einiges S. 269—271 zusammengestellt. Zur Sicherung persönlichen Eigentums dienen allerlei Zeichen, die ihrer Entstehung nach nicht durchsichtig sind. Geschlechtlicher Umgang ist vor Fischzügen, Kriegszügen, religiösen Zeremonien (S. 349) u. dgl. verboten; Übertretungen rächen sich in Fehlschlägen und Niederlagen: die zugrunde liegende Idee ist zweifellos die, daß die Zauberkraft des Mannes durch geschlechtlichen Umgang verringert wird[1] und dadurch den ihm entgegenstehenden Zauber

[1] Vgl. K. Th. Preuß *Globus* LXXXVII, S. 399a.

kräften unterliegt, die sich die günstige Gelegenheit des eigenen Sieges nicht entgehen lassen. Auf Yam hieß es im Pidgeon English: „bow and arrow belong other people he smell you, he smell what you do night, he shoot you, you no got luck"; also ist es die Zauberkraft des gegnerischen Bogens und Pfeiles, die obsiegt, wenn man sich schwächt. Allen Objekten (wie z. B. dem Spiegelkarpfen S. 336) werden ja bei den primitiven Völkern Zauberkräfte zugeschrieben, nicht bloß den Menschen und Tieren. Seligmann hat die Bedeutung jener Worte nicht ganz richtig erkannt. In Übereinstimmung mit diesem 'Tabu' auf den Inseln der Torres-Straße stehen Legenden der Motu von Port Moresby (Britisch-Neuguinea), in denen gejagte Tiere ihre Verfolger, die zuvor geschlechtlichen Umgang gehabt haben, weit hinter sich lassen und noch dazu verhöhnen; hier, wie dort, siegt aus denselben Gründen die tierische Zauberkraft.

Allerlei Gebräuche religiöser Natur kommen auch in dem Kapitel über Krieg zur Sprache (S. 298—307). Von den erbeuteten und gekochten Köpfen werden die Augen und Teile der Wangen gegessen (S. 300f., 305), um tapfer und furchtlos zu werden. Aus gleichem Grunde trank man auch das Blut des frisch abgeschnittenen Kopfes. Auf Tutu trank man gern den Schweiß berühmter Krieger oder aß ein Geschabsel von deren blutgetränkten Fingernägeln oder die Zunge des eben Erschlagenen. Vor dem Kampfe blies man durch einen getrockneten Penis in der Richtung des beabsichtigten Kriegszuges (S. 301), zweifellos ein Zauber zur Überwindung des Gegners: sowohl der Penis als Sitz der männlichen Kraft wie der Hauch sind zauberkräftig. Ursprünglich zweifellos vor dem Kriegszuge, in der historischen Zeit nach der Rückkehr vom Kampfe wurden auf Mabuiag Kriegstänze mit den erbeuteten Köpfen in der Hand abgehalten (S. 303). Auf Muralug bestand der Tanz in der Darstellung eines ganzen Kriegszuges (S. 304); die ursprüngliche Absicht dabei war gewiß, auf den gleichen Verlauf des wirklichen Kriegszuges einen zauberhaften Einfluß auszuüben.

Das letzte und für uns hier wichtigste Kapitel ist einer zusammenfassenden Behandlung von „Zauber und Religion" gewidmet (S. 320—378). Wie in allen primitiven Religionsformen, nimmt der Zauber die erste Stelle ein. Ich hebe nur das Wichtigste hervor. Z. T., namentlich soweit es sich um Personenzauber handelte, lag er in den Händen besonderer Zauberer (*maidelaig*). Ihre Schüler, immer nur einer zur Zeit, wurden im Busch in die Geheimnisse eingeweiht, und das erste, was sie auf Mabuiag tun mußten, war das Verzehren der Fäkalien ihres Lehrers (S. 321); im Kot und Urin wird ja eine hohe Zauberkraft vorausgesetzt.[1] Ein beständiges Genußmittel der Zauberer, namentlich vor allen magischen Handlungen, war Leichenfleisch (S. 322). Unter den vom *maidelaig* ausgeübten Vernichtungszaubern lassen sich mehrere Arten unterscheiden. Der eine besteht darin, einen rotbemalten und mit einer gekauten Masse bestrichenen Stein in der Richtung nach dem Aufenthaltsorte des Opfers zu werfen. Zur Prüfung, ob dieser Zauber wirksam ist, genügt es einen beliebigen Stein nach einem Vogel zu werfen: trifft der Wurf, so wird auch der Zauberwurf Erfolg haben (S. 324). Weiter können an flachen Holz-, Stein- oder Wachsfiguren (*wauri*) allerlei symbolische Handlungen vorgenommen werden, wie sie schon in zahlreichen Variationen von anderen Völkern bekannt sind: so z. B. wird der Figur Gift in den Mund gegeben (S. 325). Oder der Zauberer nimmt einige trockene Internodien eines Weinstocks (*kuman*), die wie Menschenknochen aussehen, imitiert einen Fischadler und tut so, wie wenn er von den angeblichen Knochen Fleisch abzerrt (S. 325). Oder ein rotgefärbter und noch sonst zauberkräftig gestalteter Krokodilzahn wird auf eigenartige Weise mittels eines gebogenen jungen Baumes in der Richtung nach dem Aufenthaltsorte des Opfers abgeschossen (S. 326), ähnlich wie in Australien spitze Knochen und Holzstücke auf den zu Bezaubernden gerichtet werden. Jeder Tod infolge einer Krankheit wird einer von diesen Zauberhandlungen

[1] Preuß a. a. O. S. 326.

zugeschrieben. Weiterhin erfahren wir mancherlei über Liebeszauber, so z. B. über einen Tanz des jungen Mannes, wobei er einen hakenförmig gekrümmten Penisknochen von einem Hunde auf dem Rücken tragen und unausgesetzt den Namen seiner Liebsten bei sich wiederholen oder an ihn denken muß (S. 328). Mit einer großen Anzahl Zauberriten ist der Fischfang verbunden (S. 330 ff.): Schwirrhölzer, Ahnenfiguren, Steinblöcke, Tänze mit Fischmasken, kleine Fischfiguren aus Holz oder Stein und Skeletteile solcher Fische, ja sogar Holzstäbe mit angeschnitzten Köpfen fischender Vögel und mit Federschmuck spielen dabei eine Rolle. Beim Dugongzauber wurde sogar das Harpunieren des Dugong von einer Plattform aus bis in alle Einzelheiten mimisch dargestellt (S. 341). Auch an Vegetationszaubern fehlt es nicht. Die Anpflanzungen wurden auf Mabuiag umtanzt und besondere männliche oder weibliche Figuren aus Holz (*madub*) in ihnen angebracht. Oft errichtete man eine Art Torbogen aus Bambus (= Regenbogen), von dem eine Blätterfranse (= Regen) herabhing, und an einer quergespannten Schnur wurden mehrere *madub* und Schwirrhölzer aufgehängt: nachts werden, so glaubt man, die *madub* belebt (werden Geister) und umwandern Schwirrholz schwingend und tanzend die Anpflanzungen, dadurch eine gute Ernte sichernd (S. 346). Eine besondere Zeremonie zu gleichem Zwecke wird *mawa* genannt (S. 348 f.): ein oder zwei Tänzer treten auf, die eine Maske vor dem Gesicht tragen und im übrigen ganz von einem Blätterkleid bedeckt sind; sie laufen hinter den Männern und Frauen her und dürfen auf Nagir alle beliebigen Nahrungsmittel aus den Häusern nehmen; niemandem sind sie bekannt. Hier haben wir es zweifellos mit einer verwandten Erscheinung der melanesischen Geheimbünde zu tun. Regen- und Windzauber (S. 350—353) — auf den Inseln der Torres-Straße besonders deutlich und interessant — waren in bestimmten Familien erblich: allem Anscheine nach waren es nur solche, deren Totem ein Wassertier war; Wassertiere fungieren ja bei verschiedenen Völkern in Regenzeremonien.

Zum Vorzauber der Regenzeremonie gehörte es die Dächer mit mehr Stroh zu decken, eine symbolische Andeutung des zu erwartenden Regens. Der Regenmacher bemalte sich darauf schwarz und weiß, „all along same as clouds, black behind, white he go first", oder er bemalte seinen Körper mit schwarzen Flecken, um die Wolken zum Kommen zu veranlassen: er machte sich damit gewissermaßen zu einem Konglomerat von Wolken. Um den Regen zum Aufhören zu bringen, bemalte er sein Schädeldach rot (das sollte die Sonne repräsentieren); außerdem führte er ein Kügelchen roter Farbe in seinen After ein und preßte es kurz darauf wieder heraus, „like breaking a cloud, so that sun he may shine" (die Kugel ist also die Sonne und der Regenmacher repräsentiert die Wolke); schließlich verbrannte er auch noch bestimmte Blätter am Meeresufer: wie der Rauch sich zerstreute, wie die Asche von der See weggewaschen wurde, so sollten die Wolken verschwinden. Eine andere Methode war folgende: Blattzweige wurden für einige Tage in die See gelegt und mit einem Stein beschwert (die Vegetation wurde damit symbolisch getränkt); war genug Regen gefallen, so wurden die Zweige wieder getrocknet, der Regenmacher aber bemalte sich den ganzen Körper mit roter Farbe (das ist das Symbol des Feuers, der Sonne, der Hitze, der Trockenheit), und nachdem er seine rechte Hand einen Augenblick in seine linke Achselhöhle gelegt hat, winkt er mit der schweißgetränkten Hand nach allen Himmelsrichtungen (das ist dasselbe Mittel, das die Australier in Nord-Queensland zum Vertreiben des Sturmes gebrauchen).[1] Zum Vorzauber der Windzeremonie gehörte es auf Anordnung des Windmachers die Boote mit mehreren Tauen fest zu binden, eine symbolische Andeutung des zu erwartenden Sturmes. Dann bemalte sich der Windmacher über und über rot (Symbol des mit Blitzen verbundenen Sturmes) und befestigte einige Büsche am Riff, so daß sie von der Flut hin und her bewegt wurden (Analogiezauber). Auch Schwirrhölzer dienen auf Moa und

[1] W. E. Roth *North-Queensland Ethnography: Bulletin* Nr. 5, S. 9

Muralug zur Herbeiführung von Wind. Um den Wind zum Aufhören zu bringen, verfährt der Windmacher ähnlich wie bei der zweiten Regenzeremonie: er selbst und die Büsche werden rot bemalt und letztere über ein Feuer oder an eine sonnige Stelle gelegt. War der Wind zu heftig, so sprach der Windmacher einen Zauberspruch, der in Pidgeon-English „small path belong cassowary and pig" bedeutet; die Idee dabei war, daß die Kielfurche eines Bootes den schmalen Pfaden ähnelt, die die Kasuare und Schweine sich durch den Busch bahnen, daß also in dem Zauberspruch die Kasuare und Schweine gewissermaßen für die Boote selbst stehen und daß die Schilderung der Bootfurchen auf die wirkliche Ausführung derselben von magischem Einfluß ist, indem der Wind gezwungen wird nachzulassen und den Booten eine Fahrt zu ermöglichen. Ein wichtiges Beispiel zur Erläuterung dunkler Zaubersprüche! Eigenartig ist, daß der Windmacher auf Moa sich schwarz färbt und dasselbe auch auf Mabuiag geschieht, wenn der Wind durch abwehrende Handbewegungen fortgetrieben wird: soll die schwarze Bemalung etwa den Zauberer zum Geist stempeln? Auf Muralug konnte der Windmacher die See zum Steigen veranlassen, indem er einen Korallenblock vom Riff nahm und eine Strecke landeinwärts unter einen Baum legte (S. 352): Korallenblöcke und See gehören so eng zueinander, daß durch die Versetzung des ersteren das Steigen des Wassers symbolisch angedeutet wird. — Vom Seelenglauben (S. 355—360) der Insulaner der Torres-Straße haben wir schon allerlei in anderen Kapiteln kennen gelernt. Zweifellos herrscht auch hier der Satz: Die Seelen folgen der Sonne (vgl. dieses Archiv, Bd. 8, S. 539). Die Insel der Totenseelen liegt immer im Westen, wo die Sonne untergeht (355f.). Doch erscheinen die Toten auch als Sterne am Himmel wieder (vgl. oben S. 142), ja sogar in den Sternschnuppen werden Geister gesehen (S. 360). Andrerseits weist schon der Schädelkult (oben S. 141) und die Divination mittels Schädel von Verwandten (S. 362) darauf hin, daß die Seelen-

vorstellungen doch nicht in diesem einen Satze glatt aufgehen. Was Haddon S. 364 über die Konservierung der Schädel und Knochen von Verwandten sagt, daß sie nämlich nur zur Erinnerung aufgehoben werden, mag für die heutigen Verhältnisse gelten, wird aber nicht der Geschichte dieser Sitte gerecht. Wir haben ferner die zentralaustralischen Vorstellungen vom Seelenfelsen wiedergefunden (oben S. 135); wir finden auch sonst noch Tote und sogar Kinder mit bestimmten Steinen in Beziehung gesetzt, die an den schirmartigen Wänden auf den Zeremonialplätzen aufgestellt sind (S. 365—367) — das sind also die reinen Seelensteine —, und wir hören sogar von einer Beziehung der Lebenden zu Bäumen, wie es ja in Zentralaustralien neben Seelenfelsen auch Seelenbäume gibt (vgl. hier Bd. 8, S. 533). Auf der heiligen Insel Pulu bei Mabuiag repräsentieren die Blätter der Bäume die Mabuiag-Männer; würden die ersteren verbrannt, so würden dementsprechend Männer in der nächsten Schlacht fallen (S. 327, 370). Sogar in Vögeln scheinen die Seelen weiterzuleben, wenigstens in Sagen (S. 358). Gleichwohl sind das alles nur noch verblaßte oder fragmentarische Vorstellungen. Nachdem die Seele (*mari*) den Leichnam verlassen hat, eilt sie — scheinbar in der Form eines fliegenden Fuchses (vgl. S. 356) — zur sagenhaften Insel Kibu im Westen, wird dort von den Totengeistern früher Verstorbener zur Neumondzeit verwundet bzw. getötet (man beachte wiederum die Beziehung zum Monde!) und wird damit zu einem Totengeist (*markai*). Die Wasserhosen sind nichts anderes als die Speere dieser *markai*, mit denen sie sich Fische aus dem Meere holen (S. 85, 356). Ganz identisch mit diesen *markai* scheinen mir trotz Haddons Zweifel die „*muri*“ genannten Geister (S. 334, 359f.) zu sein, zu denen die Wasserhose in gleicher Verbindung steht. Die erste Wasserhose nach dem Tode eines Mannes zeigt an, daß er von den Totengeistern im Speeren unterrichtet wird, daß er also ein wirklicher Geist geworden ist (S. 356). Das alles deutet auf ein Herumschweifen der Totengeister hin,

wofür sich auch sonst Anhaltspunkte finden (beachte z. B. den oben S. 145 besprochenen Vegetationszauber mit Geisterfiguren). Ob damit irgendwie die Vorstellung zusammenhängt, daß sich Unglücks-, insbesondere Sterbefälle in der Familie oder im Stamme durch vorheriges Mißgeschick ankünden (S. 46, 58, 93, 361), wage ich nicht zu entscheiden. Doch ist von einer Allbeseelung nichts zu spüren. Der Verfasser bemerkt S. 355 ausdrücklich, daß Tiere und Pflanzen keine Seele (*mari*) besitzen. — Was an Kulthandlungen auf die Toten, den Totemismus, die Jünglingsweihen und den Mondgott Kwoiam Bezug hat, haben wir schon kennen gelernt. Im Gegensatz zu Haddon meine ich, daß von einem Heroenkult keine Rede sein kann, dagegen wohl von Resten eines Götterkultes. Die hauptsächlichsten Kulthandlungen spielten sich an besonderen Zeremonialplätzen (*kwod*) ab, die zunächst ganz ähnlich, wie in Australien, nur aus einem geheiligten Grund und Boden bestanden und erst durch gewisse Zwischenstufen (schirmartige Wände, Einzäunungen, flache Blätterhütten) hindurch zu den melanesischen Klubhäusern hinüberleiten (S. 3, 306 f., 365 f.). Eine noch unaufgeklärte Eigenart aller heiligen Plätze auf den Inseln der Torres-Straße ist es, daß bei ihnen die Gehäuse von Fususschnecken eine so große Rolle spielen.

Neben der außerordentlichen Fülle an religionswissenschaftlich wichtigem Material ist es vor allem der abschließende Charakter des vorliegenden Werkes, um deswillen mir eine ausführliche Besprechung geboten erschien. Werden wir doch außer den noch ausstehenden Bänden der „Reports“ kaum weitere umfangreichere Publikationen aus dem Gebiete der Torres-Straße erwarten dürfen. Gleichwohl regen vielleicht einzelne der oben eingestreuten kritischen Bemerkungen den einen oder anderen dazu an, noch in letzter Stunde das Material hie und da nachzuprüfen und gegebenenfalls zu vertiefen.

[Die Fortsetzung des Berichtes folgt im nächsten Heft]

III Mitteilungen und Hinweise

Diese verschiedenartigen Nachrichten und Notizen, die keinerlei Vollständigkeit erstreben und durch den Zufall hier aneinander gereiht sind, sollen den Versuch machen, den Lesern hier und dort einen nützlichen Hinweis auf mancherlei Entlegenes, früher Übersehenes und besonders neu Entdecktes zu vermitteln. Ein Austausch nützlicher Winke und Nachweise oder auch anregender Fragen würde sich zwischen den verschiedenen religionsgeschichtlichen Forschern hier u. E. entwickeln können, wenn viele Leser ihre tätige Teilnahme dieser Abteilung widmen würden.[1]

Die Selbstentmannung bei den Syrern

Lucian berichtet, daß sich zu seiner Zeit in Hierapolis (Mambog) viele Männer zu Ehren der großen syrischen Göttin im Enthusiasmus entmannten (de dea syra § 27 und 51). Es handelt sich hier um eine sehr alte religiöse Sitte. Die Herleitung von dem treuen Diener des syrischen Königs (Seleukos I) (§ 19—23) bedarf keiner Widerlegung. Vielleicht hat diese Auffassung darin ihren Grund, daß man in dem Kombabos, dessen Statue, das Werk eines griechischen Künstlers, im Tempel stand (§ 26), einen Zeitgenossen eben des Fürsten sah, der jene errichten ließ und überhaupt das alte Heiligtum neu erbaute, es mit verschwenderischer Pracht ausstattete und Mambog zur *Ἱερὰ πόλις* machte[2], während das Kunstwerk doch nur das Urbild der Verschnittenen darstellte. Die große Ähnlichkeit dieser Erscheinung religiösen Wahnsinns mit kleinasiatischen Bräuchen, die schon Älteren auffiel (ib. § 15) — Lucian braucht daher unbedenklich den Namen *Γάλλοι* für diese syrischen Verschnittenen (§ 43) —, machte es einigermaßen wahrscheinlich, daß wir hier eine uralte Übertragung fremder Sitte in ein semitisches Land haben. Im nördlichen Syrien haben ja, wie wir jetzt wissen, im hohen Altertum allerlei fremde Nationalitäten geherrscht und selbst gewohnt, und manches weist da auf enge Beziehungen zu Kleinasien hin.

[1] Sog. Rezensionen soll diese Abteilung ebensowenig enthalten als sie „Berichte" ersetzen soll. Über die Zeitschriftenschau, die dem Archiv besonders beigegeben werden kann, siehe die Mitteilung Band VII, S. 280.

[2] Aelian, De nat. an. 12, 2.

In der Apologie des Pseudo-Meliton heißt es, in dem Brunnen von Mabbog (Hierapolis) habe früher ein böser Geist gehaust, der den Vorübergehenden die Mannheit geschädigt habe (Cureton, Spicilegium syriacum 25). Das steht jedenfalls mit der genannten Sitte in Verbindung, will sie wohl erklären. Aber freilich, die wirren Angaben dieser Schrift über syrisches Heidentum sind durchweg recht unklar.

Nicht sehr lange nach Lucian (etwa um 220 n. Chr.) sagt der von einem Schüler des Bardesanes verfaßte syrische Dialog über das Fatum oder „über die Gesetze der Länder": „In Syrien und Edessa pflegten sich die Leute ihre Mannheit zu Ehren der Tarʿathē abzuschneiden. Als aber König Abgar (von Edessa) gläubig (Christ) wurde (sehr bald nach 200), befahl er, jedem, der das tue, die Hand abzuhauen. Und seitdem tut das in Edessa niemand mehr" (Cureton, Spicilegium syriacum 20). *Tarʿathē.* verkürzt aus *ʿAttarʿathē*, ist der wahre Name der großen syrischen Göttin, den Lucian, wie alle anderen nicht rezipierten „barbarischen" Namen, vermeidet[1], während er in der griechischen Übersetzung bei Eusebius (Praep. 6, 10, 25) durch *Ῥέα* wiedergegeben wird: so benannte man sonst ja auch die phrygische Göttermutter. Wir haben hier ohne allen Zweifel die Sitte, die von dem Edessa benachbarten Hierapolis ausging. Das Christentum unterdrückte sie bei seinen Anhängern gewiß ziemlich rasch. Wenn aber noch 200 Jahre später Rabbūlā, der strenge Bischof von Edessa (411—435), ausdrücklich bestimmt, daß kein Christ die Frechheit haben solle, sich zu entmannen (S. Ephraemi .... aliorum opera selecta —: ed. J. Jos. Overbeck [Oxonii 1865] 221), so erkennen wir da doch wohl noch eine Nachwirkung des alten Brauches. Darin freilich, daß noch der Nomokanon des Nestorianers Ebedjesu († 1318) verbietet, einen, der sich entmannt habe, zum Geistlichen zu machen (Ang. Mai, Veterum scriptorum nova collectio 10, 281a), möchte ich nur die Wiederholung einer alten Verordnung sehen, die in Wirklichkeit längst gegenstandslos geworden war.

Bekanntlich blieb, wie Edessa früh mit Eifer das Christentum annahm und die geistige Hauptstadt aller rein syrischen Christen wurde, die Nachbarstadt Harrān noch bis tief in die islamische Zeit hinein ein Sitz des Heidentums. Über Religion und Kultus dieser harrānischen Heiden, die sich, um die muslimische Obrigkeit zu täuschen, den Namen *Ssābier* beilegten[2], haben wir einige

[1] So läßt Libanius, wo er Julians Feldzug gegen die Perser schildert, alle barbarischen Ortsnamen weg, nur nicht *Κτησιφῶν*, das ja auch ein attischer Personenname ist!

[2] Man wußte nämlich nicht mehr, wer eigentlich die „Ssābier" seien, denen nach drei Korānstellen Duldung gebührte.

eingehende, aber vielfach dunkle Nachrichten bei arabischen Schriftstellern.[1] Da treffen wir nun noch in später Zeit wieder die Selbstentmannung aus religiösen Gründen. Der gelehrte und schreibgewandte Dschāhiz († 869) erzählt in seinem „Tierbuch" (Bd. 1, 57 f. der noch nicht fertig erschienenen Cairiner Ausgabe), daß sich manche von den Frommen unter den Harrāniern entmannten. Er hat mehrere dieser Leute selbst gekannt. Mit einem gewissen Behagen weist er an dem Beispiel eines steinalten Mannes nach, daß diese Verstümmelnng den geschlechtlichen Trieb durchaus nicht aufhebe, im Einklang mit Lucian (§ 22 am Ende). Wir stehen hier, wie auf demselben geographischen, so auch auf demselben religiösen Gebiete wie bei Lucian.

Im ganzen haben wir in dieser scheußlichen Sitte aber ein neues Item zu Lukrezens

Tantum relligio potuit suadere malorum!

Straßburg i. E. **Th. Nöldeke**

Das Land der Hyperboreer

Otto Schroeders schöner Aufsatz im VIII. Bande dieser Zeitschrift (69 ff.) hat das Land der Hyperboreer als Land der seligen Götter erwiesen, das da „hoch über dem nie erklommenen Hauptberg[2], oder einfach über den Bergen im Himmel liegt", ein Seitenstück zu den *Μακάρων νῆσοι*. Es wird unter den Lesern des Archivs nicht mir allein aufgefallen sein, daß sich Schroeder ein Beweismittel hat entgehen lassen, welches seinen Bau zu krönen geeignet ist, Pindar lieferte ihm das Fundament, Bakchylides fügt den Schlußstein hinzu. In der Erwartung, der Verfasser selbst werde den kleinen Nachtrag geben, habe ich den Hinweis bisher zurückgehalten, bringe ihn aber nun auf freundliche Mahnung des Herausgebers.

Im dritten Gedicht erzählt der keische Dichter zu Nutz und Frommen seines königlichen Auftraggebers Hieron die erbauliche Geschichte von dem freigebigsten Gönner des delphischen Heiligtums, dem Lyderkönig Kroisos. Daß dieser trotz seiner unerschöpflichen Spenden an den Gott schließlich dem jungen Perserkönig Kyros ziemlich ruhmlos erlegen war und den Tod in den Flammen gesucht hatte, war ja eine der empfindlichsten Schlappen für die

[1] Zuerst zusammengestellt in dem sehr verdienstlichen, wenn auch jetzt ziemlich antiquierten Werke Chwolsohns *„Die Ssabier und der Ssabismus"* (St. Petersburg 1856).

[2] Es sei mir erlaubt daran zu erinnern, daß gora für Berg nicht nur im Kirchenslawisch vorkommt, sondern noch heute auf der Balkanhalbinsel in einem bekannten Namen lebt, Czernagora = Montenegro.

delphische Priesterschaft, aber die fromme Legende wußte Rat. Älter als die bekannte mehr rationalistische Erzählung Herodots ist die schon früher teilweise aus einem Vasenbild erschlossene Version, die Bakchylides vorträgt. Als Sardes erobert und alles verloren ist, besteigt Kroisos mit Weib und Töchtern den Scheiterhaufen und winkt dem Diener, ihn zu entflammen. Aber die Götter wollen seinen Tod nicht: V. 53 ff.

ἀλλ' ἐπεὶ δεινοῦ πυρὸς
λαμπρὸν διάϊσσεν μένος
Ζεὺς ἐπιστάσας μελαγκευθὲς νέφος
σβέννυεν ξανθὰν φλόγα.
ἄπιστον οὐδέν, ὅτι θεῶν μέριμνα
τεύχηι· τότε Δαλογενὴς Ἀπόλλων
φέρων ἐς Ὑπερβορέους γέροντα
σὺν τανισφύροις κατένασσε κούραις
δι' εὐσέβειαν, ὅτι μέγιστα θνατῶν
ἐς ἀγαθέαν ἀνέπεμψε Πυθώ.

Zeus' Regen löscht den Scheiterhaufen, aber auch Apollon muß eingreifen, und er gibt dem frommen König das Beste, was die Götter ihren Lieblingen zu geben vermögen, die Aufnahme in die Gefilde der Seligen. Daß so und nicht anders die Entrückung zu den Hyperboreern zu verstehen ist, wird nach Schroeder wohl niemand bezweifeln. Für sehr möglich halte ich es, daß Bakchylides, wenn er gerade das Hyperboreerland zur Bezeichnung der Gefilde der Seligen wählte, dabei von der Schilderung seines großen, von ihm so eifrig studierten Rivalen bewußt oder unbewußt beeinflußt war (P X 29),

ναυσὶ δ' οὔτε πεζὸς ἰὼν κεν εὕροις
ἐς Ὑπερβορέων ἀγῶνα θαυματὰν ὁδόν.

A. Körte

Sommertag. Wie A. Dieterich in seiner Abhandlung Sommertag es ausgeführt hat, wird bei den verschiedenen Frühlingsumzügen der fruchtbehängte Stab usw. als Verkörperung des Frühlings, als Frühling selbst, in jedes einzelne Haus getragen. Dies tritt recht deutlich zutage in dem 'Sommerdoekenaustragen' in der Gegend von Karlsbad in Böhmen, wie es heut noch gebräuchlich ist in Oberbrand. Eine Mitteilung von J. Hofmann in dem Karlsbader Heft von 'Unser Egerland' 10, 187 f. sagt darüber folgendes.

Wenn die Felder bestellt sind, gehen Mädchen, acht Tage nachdem die Knaben den Tod ausgetragen haben, mit einem festlich geschmückten Baume, an dem die Sommerdoeke (den Frühling darstellend) befestigt ist, von Haus zu Haus und singen ein Lied, Gaben heischend. Ein solches Lied, das mit Ausnahme des Fluchs alle von Dieterich S. 18 angegebenen Elemente enthält, heißt in Kürzung:

Wir kommen hereingetreten
Um Laubnis wöllen wir beten,
Ihr werds uns wohl vergünnen,
Ein Liedlein anzusingen.
Den Winter ham wir getragen aus
Wir bringen Euch davor ins Haus
Den wunderfrischen Mayen.

's soll alles gut gedeihen;
Maria soll es beschützen
Vor Kreißen und vor Blitzen!

Wir wünschen den Herren und Frauen
Das Himmelreich soll'n sie schauen.
Wir wünschen dem Herrn ein Faß voll Wein,
Aus fernen Ungarn soll er sein.
Die Schlüssel hören wir klingen,
Die Frau wird uns ein Kreuzerlein bringen;
Wir wollen sie nicht versaufen
Woll'n schöne Bänder drum kaufen.

(Nun warten die Kinder, bis sie eine Gabe bekommen haben):

Schön Dank, schön Dank, Frau Wirtin mein,
Das Himmelreich soll Euer sein,
Gott wird's Euch sicher lohnen
Und Hab und Gut Euch schonen,
Gott soll es Euch vergelten
Auf Wiesen und auf Feldern!

Wie das beigegebene Bild zeigt, ist die 'Sommerdoeke' eine bekleidete Puppe. **B. Kahle**

Zum Martinsfeste

H. Usener hat in seinem Aufsatz „Heilige Handlung" (Arch. f. Rel. VII, 281 ff.) auf Grund des in Koblenz gesungenen Martinsliedchens darauf hingewiesen, daß wir hier „eine richtige caterva zweier vici" haben, und daß dieser Kampf „die irdische Nachbildung des siegreichen Kampfes ist, mit dem am selbigen Tage der Winter den Sommer überwindet und austreibt". Aber nicht nur in Koblenz haben sich die Reste der einstigen „Heiligen Handlung", des Kampfes zwischen Sommer und Winter am Martinstage, erhalten; es möge mir erlaubt sein, dem Zeugnisse, auf das ich in den Hess. Bl. f. Volksk. Bd. IV (1905) S. 34 hingewiesen habe, an dieser Stelle einige weitere Belege hinzuzufügen.

Ende der 50 er Jahre des vergangenen Jahrhunderts herrschte im Kreise Bergheim (im Jülicher Lande) am Vorabend von St. Martinstag folgende Sitte. Die Kinder verfertigten sich Laternen aus Rüben und zogen, während sie ihr Martinsliedchen sangen, mit diesen Lichtern durch die Straßen. Gleichzeitig nahmen die Knechte der benachbarten Höfe lange, mit Stroh umwickelte Stangen, zündeten diese vor dem Dorfe an und gingen dann gegeneinander los, wobei sie eine regelrechte Schlacht lieferten. Diese Kämpfe fanden aber nicht nur zwischen den Knechten der einzelnen Höfe statt, sondern auch zwischen der jungen Mannschaft der einzelnen Dörfer, so z. B. zwischen der von Kirchtroisdorf und der von Kleintroisdorf. Hinterher wurden die Knechte festlich bewirtet. In späteren Jahren untersagte die Polizei diese Sitte wegen

der Feuersgefahr, die den auf den Feldern aufgebauten Fruchtbarmen bei den Kämpfen leicht drohte.[1]

Aber auch heute noch leben diese Kämpfe, die letzten Spuren der einstigen heiligen Handlung, weiter am Rhein und an der Ahr. Ich gebe im folgenden eine kurze Schilderung der Vorgänge am Martinstage, wie sie sich in dem kleinen Örtchen Ahrweiler abspielen. Ich benutze dabei zum Teil Schilderungen von Augenzeugen, zum Teil Mitteilungen, die mir Herr Rektor a. D. Dr. Joerres in Ahrweiler machte, für die ich ihm auch an dieser Stelle meinen Dank ausspreche. Ahrweiler zerfällt seit alters her in vier Teile, die man „Hute" (wohl gleich Honnschaft, Hundertschaft) nennt. Die 10—13 jährigen jungen Knaben einer jeden „Hut" veranstalten nun zu Martini auf je einem bestimmten Berge ihr besonderes „Mätesfeue(r)". Um dieses ins Werk zu setzen, betteln die Knaben in ihrer „Hut" Stroh, Holz, kurz Brennmaterialien aller Art zusammen. Bei diesem Einsammeln der Brennstoffe sang man in früheren Jahren — jetzt hört man nur noch den letzten Teil — folgendes Lied:

Zant Me(ä)te, Zant Me(ä)te,
Dat war ene johde Mann,
Ä schnitt ä Stöck vom Mantel
On johv et em arme Mann.
Jääht es jätt zom Me(ä)tesfeue,
En Hand voll Strüh,
En Sack voll Flüh;

darauf folgt dann noch ein Geschrei. Natürlich greifen die Knaben bei dem Zusammenbetteln der Gaben für ihr „Me(ä)tesfeue" auch in benachbarte „Huten" über, darüber kommt es dann zum Streit zwischen den Parteien, und es entwickeln sich regelrechte Schlachten, die manchmal — wie im letzten Jahre — solchen Umfang annehmen, daß auch Erwachsene tätigen Anteil daran nehmen.

An dieser Stelle möge mir erlaubt sein, die hübsche Schilderung anzufügen, die F. Schmitz in seinem trefflichen Büchlein: „Volkstümliches aus dem Siebengebirge"[2] (Bonn 1901) S. 14 f. von der Feier des Martinsabends in der Gegend von Ober- und Niederdollendorf bei Königswinter gibt. Schmitz' Darstellung lautet:

„Méatensdaag
Han die Junge de Büngede (Baumgärten) gepaach!"

sagt das Sprichwort, dessen Wahrheit dem Flurhüter unendlich viel zu schaffen machte. Dort in den Baumgärten versammelte sich die männliche Jugend des Dorfes; sie ist streng nach 4 ‚Hon-

[1] Nach frdl. Mitteilung des Herrn Hauptlehrer Kaumanns in Mörs a. Rh.
[2] S. A. in den „Rheinischen Geschichtsblättern" veröffentlichter Aufsätze, auch unter dem Titel: Zur deutschen Volkskunde Nr. 5. Bonn, P. Hanstein, 1901.

schafte' geteilt: ‚Verresse' (die von Fährhausen), ‚Dörpe' (die vom Dorfe), ‚Faldesche' (die vom Falltor), ‚Diche' (die vom Teiche), und jeglicher freundschaftlicher Verkehr zwischen den jugendlichen Bewohnern dieser ‚Honschaften' ist aufgehoben. Es ist Krieg. Jede Partei bewacht sorglich ihren mühsam für das Martinsfeuer aus Busch und Hecke zusammengeschleppten Holzhaufen, den die anderen mit List zu rauben suchen. Will die List nicht gelingen, so geht's zum offenen Kampfe; die Kühnsten ziehen voran und stimmen das Kriegslied an:

Hê konn jô all die Verresse[1] Junge,
Dê de Dörpe[1] schwaade kunne!
Heierassasah! Faldiridirah!
Dê Dörpe[1] Äsele mossen dran!

In kleineren Orten, wo eine Teilung nach Honschaften nicht stattfindet, wird einer Nachbargemeinde der Krieg erklärt usw."

Zum Schlusse füge ich eine Darstellung des Martinsfestes in Kempen am Niederrhein an, die ich der Güte des Herrn Oberlehrer Zours in Ahrweiler verdanke, da hier ein alter Zug sich gehalten hat, das Rauben der Gaben.

In Kempen veranstalten die Kinder am Martinstage einen Fackelzug, der früher an zwei Tagen, dem Vorabend zu St. Martin und an diesem Tage selbst, stattfand. Ein besonders auffallendes Lied besitzen die Kinder dort nicht, vielmehr werden zum Teil Volkslieder gesungen. Dem Kempener Martinsfest eigentümlich ist aber wohl das nach Schluß des Zuges beginnende „Kuchenstehlen". Am Martinstage gibt's kaum ein Haus in der Stadt, in dem nicht Pfannkuchen gebacken werden. Diese nun — zuweilen mit viel „Schlauheit" — aus Küche und Keller zu „stehlen", ist ein Hauptvergnügen der Jugend, das ihr gerne gegönnt wird. Erschallt die Frage: „Ös de Kuck jahr?" — dann ziehen sich wohl Hausfrau und Magd diskret zurück, um plötzlich mit erschrockenem Gesicht in der raubenden Kinderschar zu erscheinen. Das ist ein Hauptvergnügen, alle Kuchen gestohlen zu haben. Obwohl sich diese Sitte bis heute gehalten hat, hat hier das Martinsfest doch in letzter Zeit das wahre Volkstümliche verloren, da die Leitung des Martinszuges einen offiziellen Charakter angenommen hat — so begleitet auch ein Musikkorps die Kinder — und nicht mehr in Händen der Jugend selbst liegt.[2]

Hinweisen möchte ich noch auf einen tschechischen Brauch, über den Josefine Kopecky: Čechischer Weihnachtszauber und Festlieder im Urquell N. F. I (1897) S. 312 folgendes mitteilt: „Eine freud-

[1] Mutatis mutandis!

[2] Der Aufsatz von Ulr. Schmid: „Martini-Feier" in d. Beil. z. *Allg. Zt.* München 1906, Nr. 262, S. 287 bietet nichts Neues.

volle Zeit für die Kinder aus der Umgebung von Melnik ist die Smrtelna neděle (Sonntag der Toten). Die Kinder der ärmeren Leute bekommen da von den Eltern ein junges Tannenbäumchen. An den Ästen sind vorsichtig aufgemachte leere Eierschalen (vejdumky) aufgehangen, von der Spitze des Bäumchens flattern lustig farbige Papierbänder, und Heiligenbilder sind zwischen den langen grünen Nadeln mit Zwirnfäden befestigt. Die Kinder, festlich gekleidet, nehmen das Bäumchen in die eine Hand, in die andere ein Körbchen, gehen von Haus zu Haus, bleiben hinter den Türen stehen und deklamieren folgendes Lied:

Tod, Tod aus der Stadt (dem Dorfe)
Ein neuer Sommer in die Stadt.
Was ist das für ein Kuchen?
Ohne Gewürz und Eier.
Veilchen und Rosen
Können nicht blühen,
Bis der Herrgott geholfen hat.

Der heilige Peter aus Rom
Gibt uns eine Flasche Wein,
Damit wir uns antrinken
Und den Herrgott loben.

Dreh dich um im Körbl,
Gib mir einen Groschen,
Drehen sie sich um in Schalen,
Gebt uns je einen Kreuzer,
Und du, heilige Marketa,
Gib uns acht aufs Korn
Und auf alles Getreide,
Die uns der Herrgott beschert.

Wenn sie damit fertig sind, bekommen sie eine kleine Gabe, und im nächsten Hause fangen sie vom frischen an."

Alb. Ostheide

Zu Band IX S. 185, 2. In seinem an Properz IV 1 anknüpfenden Aufsatz 'Lautes und leises Beten' hat Sudhaus für den rätselhaft klingenden Schlußvers des Astrologen in dieser Elegie — octipedis cancri terga vicina cave — eine neue Erklärung versucht, die den Dichter mit einem (etwas anspruchslosen) Witz schließen läßt. Leider kann ich nicht zugeben, daß die hübsche Erklärung auch richtig ist. Sudhaus beruft sich für seine Deutung auf Manilius V 174, wo es heißt: 'nunc cancro vicina canam, cui parte sinistra consurgunt Iugulae'. Er glaubt, daß Iugulae, wie das freilich in den Lexicis zu lesen ist, hier die Esel im Sternbild des Krebses bedeuten. Daß diese aselli (im Krebs) 'cancro vicina' heißen sollen, wäre nun freilich seltsam; und parte sinistra heißt nicht 'auf der linken Seite im Krebs', sondern nach Manilius' Sprachgebrauch links, d. h. südlich vom Krebs. Aber obendrein heißt Iugulae nie soviel wie aselli, sondern hier wie an allen anderen Stellen der lateinischen Literatur soviel wie Orion, wie ich Sphaera S. 385 f. wohl einwandfrei erwiesen habe. Mit Manilius kann man also für die Properzstelle gar nichts anfangen; und

damit ist es auch mit Sudhaus' Deutung von terga sinistra bei Properz vorbei. Denn von den Eseln im Krebs, an die ich auch erinnert habe, liegt der eine rechts, der andere links: warum also gerade terga sinistra cave? Einstweilen wird es also wohl doch bei meiner Erklärung (bei Dieterich Rh. Mus. 55, 219) sein Bewenden haben. **F. Boll**

Niederlegen und Aufheben der Kinder von der Erde

Die Volksanschauung von der „Mutter Erde", die A. Dieterich u. a. in den Gebräuchen des Niederlegens und Aufhebens der Neugeborenen von der Erde eingehend nachwies (Mutter Erde, S. 6 ff. u. 15 f.), finde ich auch in der gleichen Sitte der Gãneger (Goldküste, Westafrika). Nach unveröffentlichten (von seiner Frau mir gütigst mitgeteilten) Aufzeichnungen des Missionars H. Bohner † trägt am achten Tage nach der Geburt — bis dahin bleiben die Kinder im Haus — eine Verwandte das Kind an die Sonne. Man besprengt es dreimal mit Wasser (wohl christlichen Ursprungs) und begrüßt es mit folgender Segensformel: „Mit einer Hand bist du gekommen, mit beiden Händen empfangen wir dich; hinter dir ist es dunkel und verborgen, vor dir ist es hell." Dann sagen die Verwandten, das Kind solle seine Eltern ehren, damit es lange lebe, es solle nicht stehlen und nicht die Ehe brechen. Dabei wird das Kind hingelegt, und seine Eltern, sowie zwei oder drei Leute aus der Verwandtschaft stehen dabei. Nachdem die Wünsche ausgesprochen sind, wird das Kind wieder aufgenommen. Am anderen Tag findet eine Bewirtung von Freunden und Verwandten statt, teilweise mit Beschenkung des Kindes. Einen offenbar verwandten Brauch finde ich von Rev. J. Roscoe über die Baganda (Viktoriasee) mitgeteilt (Journ. Anthrop. Jnst. 1902, XXXII, p. 31). Dort darf das Neugeborene zwei Monate lang nicht auf dem Boden sitzen. Nach Ablauf dieser Zeit kommt morgens in der Frühe der Großvater und setzt das Kind auf ein Stück Rindenzeug in der Nähe der Tür nieder; dabei findet dann ein kleines Familienfest statt. Getrennt davon ist die Legitimitätserklärung, die erst nach zwei Jahren erfolgt. Auch hierbei läßt man die Kinder sich auf Matten neben die Haustür setzen. **Bernhard Struck**

Der Examenmann in Schulpforte

Eine alte Eigentümlichkeit des Pförtner Schullebens war der Examenmann, der in Sinn und Formen dem Volksbrauch von der Austreibung des Winters sich anschloß, aber durch den Geist der

Klosterschule und des Pennalismus seine Umbildung bekommen hatte. Wenn das Examen mit seinen vielen Arbeiten in Vers und Prosa vorüber war, ursprünglich um Ostern am Ende des Winters, später in gleicher Weise auch um Michaeli, wurde eine Puppe aus Stroh gemacht, die mit zusammengebettelten Kleidern angezogen und dann auf eine Stange gesteckt wurde. Die neueingetretenen Schüler des letzten Semesters, die sog. Novizen, mußten ein weißes Hemd überwerfen und in Prozession hinter dem Examenmann im Kreuzgange einherziehen. Dabei wurden sie ‚wacker mit Ruten gestrichen' von den Obersekundanern der zweiten Abteilung, die an diesem Tage das Recht erhielten, Stöcke zu tragen, eines der 90 Obersekundanerrechte. Die Feier fand nach dem Abendessen statt, und fast gespenstisch bewegten sich die Gestalten durch die Dämmerung der matt erhellten Räume. Bei diesem Umzug im Kreuzgang wurde ein Höllenlärm verführt; als im Jahre 1848 am Tage des Examenmannes ein höherer preußischer Beamter im Eilwagen an den Klostermauern vorüberfuhr und den Spektakel hörte, vermeldete er in der nächsten Stadt, auch in der Schulpforte sei eine ganz greuliche Revolution ausgebrochen. Der Zug begab sich dann in den sog. Primanergarten, der inmitten des Kreuzgangs liegt, und aus einem darüberliegenden Fenster der 10. Stube wurde ein Rüge- und Spottgedicht verlesen, in dem allerlei Vorkommnisse der Schule behandelt wurden. Hierauf begab sich der Examenmann durch eine kleine Pforte nach dem sog. Fürstenhaus zu; wenn man am Waschsaale vorüberkam, wurden von oben Weihegüsse auf die ahnungslosen Novizen herniedergeschüttet. An der kleinen Saale entlang marschierend, sangen die Alumnen ein Lied von dem Begräbnis der Erzväter, wobei die Refrainworte, A-a-a-bram-bram-bram, I-i-i-sak-sak-sak eine rechte Schülerfreude entwickelten. Zuletzt wurde die Puppe in die kleine Saale geworfen, über der auch der ‚secessus' erbaut war. Die Sitte, die im Jahre 1870 abgeschafft worden ist, um dem pennalistischen Unfug ein Ende zu machen, trägt entschieden Züge des uralten Volksbrauchs. Der düstere Geist des Winters mit seinen Arbeiten wird hinausgetrieben und ins Wasser geworfen, er soll begraben werden, um der Freude Platz zu machen. Der Befreiung des Gemüts von den düsteren Affekten dient das Spottlied, an das Begräbnis erinnert ein Gesang, der freilich ganz andere Elemente in sich aufgenommen hatte. Es ist vielleicht verwegen, den Höllenlärm auf das Vertreiben von Dämonen, die Prügelei und die Taufe auf das Berühren mit der Lebensrute und auf den uralten Fruchtbarkeitszauber der Frühlingsfeste zu deuten, obwohl man immerhin sagen kann, daß die Novizen, die nach dem allgemeinen Urteil dumm, faul, frech und gefräßig waren, es wohl verdienten, eine magische

Anregung zum Wachstum in Weisheit und Tugend zu empfangen. In Schulpforte hat sich ja manche Sitte aus frühem Mittelalter bis auf die heutige Zeit erhalten, wie das Gloria des Tischgesangs, mancher besondere lateinische Ausdruck im Jargon der Anstalt, oder auch das ergreifende Ecce, die Totenfeier für die hingeschiedenen ehemaligen Schüler der Anstalt. In die Reihe solcher auf nie abgerissener Tradition beruhender Bräuche gehört auch der erzählte Fall, der in die gelehrte Bildung der Klosterschule volkstümliche Gewohnheit aufnahm.

Von dem Charakter der Spottreime geben die Knüttelverse eine Vorstellung, die ich Herbst 1869 als erwählter Satiricus der Unterprima gemacht habe, — sie sind das letzte Lied der nun ausgestorbenen Gattung. Dem Cötus, der in Kösen arge Kneipszenen aufgeführt hatte, war die seltene Freiheit der Spaziergänge außerhalb der Schule ganz genommen und auch nach einem halben Jahre nicht wiedergegeben worden trotz aller Bravheit. Da hieß es:

Und was auch der Alumps (= Alumnus) verspricht,
Die Mutter Pforte hört ihn nicht;
Ja selbst Adam verlor den Kopf —,
Den man noch heut zu finden hofft;

(Ein Sturm hatte vom Portal der Kirche die Statue Adams herabgeworfen, der abgeschlagene Kopf war vergebens gesucht worden.)

Auch Bartzensur ist eingeführt,
Sobald sich nur der Milchflaum rührt.

Dann war unter anderem von dem Parteiwesen der Alumnen die Rede, zum Schluß hieß es nach meiner Erinnerung:

Hu, hu, das ist ein böser Mann,

(Anspielung auf Worte eines Lehrers)

Drum sei der Hut ihm eingedrückt
Und er zum Styx hinabgeschickt.
Nun singt das Isakslied zur Fahrt,
Wo Küchenfritze seiner harrt.

Dieser Fridericus war ein Aufwärter, der viele Kinder hatte, darum die Bekleidung des Examenmannes als willkommenes Strandgut auffing und also als Charon am stygischen Gewässer amtierte.

F. Rösiger

[Abgeschlossen am 11. Januar 1907]

I Abhandlungen

Die Marcus-Kontroverse in ihrer heutigen Gestalt

Von H. Holtzmann in Baden-Baden

[Schluß]

III

Jetzt erst, nachdem die Schranken des Marcusberichtes anerkannt und der danach zu bemessende geschichtliche Quellenwert desselben als ein auf alle Fälle nur mannigfach bedingter festgestellt ist, kann die Frage nach dem Maß des positiven Wertes gestellt werden, der sich etwa gegen die negativen Ergebnisse abgrenzen läßt und einen von den aufgeführten Beschränkungen unberührten Gewinn verspricht. Wir knüpfen an das zuletzt bezüglich des Paulinismus im Marcus Bemerkte an. Bekanntlich hat es Pauliner von strenger Observanz vor Marcion überhaupt nicht gegeben. Speziell ist ein Interesse an den irdischen Geschicken Jesu etwas ganz Fernliegendes für den, der sich Röm. 1, 3. 4; 2. Kor. 5, 16 zur einfachen Indifferenz gegenüber dem Erdenleben Jesu bekennt. Schon insofern ist Marcus kein eigentlicher Pauliner. Im deutlichst sprechenden Unterschied von Paulus, den die Gewißheit von der Unabhängigkeit seines Evangeliums von allen menschlichen, namentlich auch jerusalemischen Autoritäten Gal. 1, 16—20. 2, 6 aller derartigen Sorge enthebt, steht der Marcusbericht sprachlich wie sachlich der aramäischen Überlieferung der Urgemeinde noch so nahe[1], daß man schon darum geneigt sein wird, den Petruserinnerungen mit der altkirchlichen Tradition irgendwelchen Einfluß auf die Darstellung einzuräumen und

[1] Wellhausen *Einleitung* S. 87. Harnack S. 116.

speziell einen solchen Zusammenhang zur Erklärung der Anschaulichkeit anzunehmen, welche gleich 1, 21—39 die Erzählung von den ersten Tagen in Kapernaum auszeichnet. So deutlich wie dieser Anfangstermin heben sich erst wieder seit 11, 1 die letzten Tage der Laufbahn Jesu schon durch die Ausführlichkeit der Berichterstattung von der sonstigen, um chronologische Fixierung des Details wenig besorgten Manier des Evangelisten ab.[1] Diesen beiden Punkten gilt es zunächst näher zu treten.

Gleich auf jener Anfangsstation der öffentlichen Laufbahn Jesu läßt sich die Richtigkeit des von allen Vertretern der Marcushypothese, seit Lachmann[2] bis auf Wrede[3], in den Vordergrund der Beweisführung gestellten Satzes dartun, daß die Priorität des Marcustextes vor allem schon aus der Aufeinanderfolge der einzelnen Abschnitte, der sog. „Akoluthie", hervorgehe. Nachdem sich ihm das Brüderpaar Simon (Petrus) und Andreas angeschlossen (der Hergang dabei ist 1, 16. 17 noch ganz summarisch erzählt), schlägt Jesus selbst seinen Wohnsitz nicht etwa in seiner Geburtsstätte Nazaret auf, sondern in Kapernaum[4]; nämlich in dem Hause, darin uns

---

[1] So auch O. Schmiedel[2] S. 41f. H. v. Soden *Literaturgeschichte* S. 73f. Heinrici *Das Urchristentum* 1902, S. 20: „Aus Marcus, der am treuesten die ersten überwältigenden Eindrücke von Jesu Auftreten wohl nach der Missionspredigt des Petrus wiedergibt, läßt sich das Bild eines und des anderen Tages nach seiner Ausfüllung und eine Übersicht über einzelne Wanderungen gewinnen. Sicher ist die Erinnerung an die Zeitfolge der Ereignisse in der Leidenswoche."

[2] *De ordine narrationum in evangeliis synopticis: Theologische Studien und Kritiken* 1835, S. 570f. Wellhausen *Einleitung* S. 4 verweist mit Recht auf die Epoche des Jahres 1835 für die Evangelienkritik (Strauß). [3] *Messiasgeheimnis* S. 148f.

[4] Daraus, daß der sinaitische Syrer die Worte Marcus 1, 21 *καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφαρναούμ*, vielleicht im Anschlusse an Tatian (s. E. Nestle *Theologische Literaturzeitung* 1906 S. 40), weggelassen hat, zieht Merx II, 2, S. 15f. 28f. eine ganze Reihe von Schlüssen, die den oben nachgewiesenen Zusammenhang allerdings aufheben würden, aber auf der Voraussetzung beruhen, daß die ursprünglich ohne Ortsangabe in Marcus aufgenommene Erzählung nach Lucas 4, 16 arrangiert sei.

sofort die Schwiegermutter des Petrus als waltende Hausfrau begegnet (1, 31). Gleich am nächstfolgenden Sabbat (1, 21 *εὐθὺς τοῖς σάββασιν*, wie 15, 1 *εὐθὺς πρωΐ* gleich in der Frühe des folgenden Tages)[1] tritt er als Lehrer in der Synagoge auf, wo zwar seine Rede durch den Aufschrei eines Besessenen unterbrochen, dieser aber sofort, der Überlegenheit des ihm sieghaft entgegentretenden Redners weichend, zur Ruhe gebracht wird. Daher der seit diesem Antrittstag datierende, anwachsende Ruf des Wundermächtigen in Wort und Tat (1, 22. 27. 28). Kaum ist der Sabbat vorüber (1, 32), so ist das Haus des so unvermutet entdeckten Propheten von Hilfesuchenden und Wunderbegierigen aller Art belagert, und Jesus, in dem eben erst ein Bewußtsein um seine persönliche Macht über gebundene und gestörte Seelenzustände erwacht ist, kann sich den an ihn herantretenden Ansprüchen schon nicht mehr entziehen (1, 32). Aber dem ursprünglichen Sinn der Mission, mit welcher er sich als Lehrer, gleichsam als „Säemann" betraut weiß, entsprach eine solche Rolle, in die er sich hineingedrängt sah, wenig. Erbebend vor den Zumutungen, welche die von der Wundersucht lebende Menge an ihre Führer und Helden stellt, verläßt er mitternächtlicherweile das Haus seines Jüngers und flieht in die Einsamkeit, um sich zu sammeln und zu beten (1, 35). Petrus aber wird das morgens gewahr, „verfolgt" und findet ihn (1, 36. 37); er aber will zunächst wenigstens nicht mehr nach Kapernaum zurückkehren, wo er der gespannten Erwartung der Ortseinwohnerschaft begegnet wäre (1, 37. 38).[2]

---

[1] Damit erledigen sich die Bedenken bei Wellhausen S. 46 f. und Joh. Weiß *Das älteste Evangelium*, S. 137.

[2] Joh. Weiß I², S. 43: „Diese kleine Geschichtenreihe spiegelt noch deutlich den ungeheuern Eindruck wider, den das erste Auftreten Jesu in Kapernaum machte, wie seine machtvolle Rede, sein kraftvoll selbstgewisses Handeln, seine unermüdliche Hilfsbereitschaft und dann wieder ein rätselhaft abwehrendes Wesen Staunen, Furcht, Vertrauen und allerlei Fragen hervorrief."

Es ist nichts damit gesagt, wenn man findet, originell sei bei Marcus doch nur die Meldung von einer nächtlichen Flucht. Originell ist vielmehr der geschlossene Zusammenhang von 1, 21—39, davon freilich bei Matthäus und Lucas wenig mehr übriggeblieben ist. Jener hat daraus lediglich die Heilungen beibehalten 8, 14—17, die er aber als eines unter den zehn Beispielen, die sein Wunderkapitel (8, 2—9, 34) ausfüllen, so gänzlich aus dem nachgewiesenen Zusammenhang löst, daß man jetzt, da von einem Sabbat vorher nichts zu lesen ist, nicht mehr versteht, warum die Kranken 8, 16 bis zum Abend warten müssen, um nach der Wohnung Jesu gebracht werden zu können. Wohl aber erkennt man den späteren, verallgemeinernden und vergröbernden Berichterstatter daran, daß statt der „vielen", die Marcus 1, 32. 34 aus der Zahl „aller" Kranken geheilt werden, jetzt zwar „viele" hingebracht, aber „alle" gesund werden. Der andere Seitengänger hat zwar die in Rede stehenden Stücke in ihrer natürlichen Verbindung belassen; da er aber einerseits die seinem heidenfreundlichen Programm entsprechende Szene in Nazaret 4, 16—30 vorangehen, anderseits die Berufung des Petrus und der übrigen drei Jünger 5, 1—11 erst nachfolgen läßt, versteht man nicht mehr die Meinung des aus Marcus 1, 31 stammenden Plurals 4, 39 „sie dienete ihnen", und wird derselbe Plural auch 4, 42 undeutlich. Gleich an diesem ersten Beispiel erhellt somit ebensowohl die schriftstellerische Priorität wie die sachliche Überlegenheit des Marcusberichtes, wie er an dieser Stelle doch wohl den Niederschlag persönlicher Erinnerung darstellt, die sich an das Haus des Petrus und seine Umgebung knüpft und dem „großen Tag in Kapernaum" gilt.[1]

Daß das gleiche wie vom Anfang auch vom Ausgang des Marcusberichtes, also von den jerusalemischen Tagen, gilt, ist oft schon gezeigt worden und im allgemeinen auch anerkannt.

[1] K. Lincke *Jesus in Kapernaum. Ein Versuch zur Erklärung des Marcus-Evangeliums* 1904, S. 20. 42.

Als Ereignisse, die in beschleunigtem Verlauf die Entscheidung bringen, erscheinen ein von messianischem Jubel umtoster Einzug, tags darauf im gehobenen Selbstgefühl die Reinigung des Heiligtums[1], die dadurch veranlaßte Stellungnahme der in ihrem Machtbezirk bedrohten sadduzäischen Hierarchen, die am folgenden Tage die Frage nach der Befugnis und Vollmacht zu solchem Handeln stellen. Dies die Einleitung zu einem mehrtägigen Redekampf, in dem bald die Pharisäer, bald die Sadduzäer ihr Glück versuchen; den Höhepunkt bildet eine heftige Rede des aus der Defensive in die Offensive übergehenden Reformators[2], und wenige Tage darauf folgen Ver-

[1] Merx II, 2, S. 387 allein leugnet die Geschichtlichkeit der Tempelreinigung, und zwar, weil dieselbe „unter den Begriff eines Straßenkrawalls fiele". Anstoß überhaupt hatten daran viele genommen seit Keim *Geschichte Jesu von Nazara* III, 1872, S. 100 f. bis auf Heß *Jesus von Nazareth in seiner geschichtlichen Lebensentwicklung* 1906, S. 93. Dagegen hängt es mit johanneischen Liebhabereien zusammen, wenn B. Weiß S. 47 f. und ähnlich noch Joh. Weiß I², S. 180 f. den Akt, wie die Synoptiker ihn berichten, für „eine der sonstigen Besonnenheit Jesu doch kaum entsprechende Provokation der Volkshäupter" halten, dafür aber Joh. 2, 14—17 ganz am Platze finden.

[2] Die zwischen die Rede gegen die Pharisäer und die eschatologische Rede eingesetzte Erzählung vom Groschen der Witwe Marcus 12, 41—44 = Lucas 21, 1—4 hängt allerdings mit dem Wort von den der Witwen Häuser fressenden Schriftgelehrten Marcus 12, 40 = Lucas 20, 47 zusammen und ist deshalb nach Merx II, 2, S. 390. 396 „nach dem Aufbau des Matthäus unmöglich". Daraus soll S. 391 hervorgehen, „daß im Marcus der kunstgerechte Aufbau der großen Peripetie im Leben Jesu, den Matthäus in seiner Gliederung zeigt, aufgegeben ist". Wäre das der Fall, so würde es nur zeigen, daß bei Marcus die Erinnerung an wirkliche Abfolge der Ereignisse einen künstlerisch gebildeten Zusammenhang zerstört. In der Tat fand die kleine Anekdote zwischen den beiden großen Redestücken des Matthäus, zumal hinter den furchtbaren Weissagungen am Schlusse des ersten, keinen Platz. Richtig bemerkt Wernle *Die synoptische Frage*, S. 126, daß ähnlich auch nach der großen Aussendungsrede Matthäus 10 die wirkliche Aussendung der Jünger ganz vergessen wird. Einen „Aufbau", freilich einen nach dem Hergang der Wirklichkeit eingerichteten, weist übrigens auch Marcus auf, und H. v. Soden *Urchristliche Literaturgeschichte*, S. 79 findet ihn sogar „außerordentlich geschickt".

haftung, Verurteilung[1] und Hinrichtung: abermals ein durchaus in sich geschlossener Pragmatismus der Berichterstattung, einzig nur unterbrochen von der legendarischen Symbolik der Anekdoten vom verdorrten Feigenbaum[2] und vom zerrissenen Tempelvorhang, weiter ausgeschmückt erst bei den Seitenreferenten. Auch hier darf man annehmen, daß nur wirkliche Geschichte einen im großen und ganzen so fest haftenden Zusammenhang von Erinnerungen bedingen und nach sich ziehen konnte.[3]

Aber auch eine lediglich literarische Kritik führt hier schon zum sicheren Ziel. Denkbar ist jedenfalls nur die Darstellung, wonach es sich in der legendenhaften Erzählung Marcus 11, 1—7 = Lucas 19, 28—35 um ein beliebiges Reittier handelt; schon Justin, Apol. I, 54 bemerkt, daß ebensogut ein Pferd wie ein Esel gemeint sein kann; bei den Griechen ist jenes, in LXX dieses die Regel. Insonderheit ist Gen. 49, 11 von einem angebundenen *πῶλος* die Rede, daneben aber auch dem hebräischen Parallelismus membrorum entsprechend von einem *πῶλος τῆς ὄνου*. Darauf gleichsam hereinfallend verwandelt nun Matthäus, dem es wie überall, so auch hier, um Herstellung des Weissagungsbeweises zu tun ist, schon 21, 2. 3 den *πῶλος* der Vorlage in eine *ὄνος* und deren *πῶλος*. Das um so mehr, als derselbe Parallelismus auch in der direkt messianischen Stelle Sach. 9, 9 begegnet, deren Beiziehung ihm nunmehr 21, 4. 5 einen Haupttreffer im Beweisgang liefert. Erst hinterher schleicht freilich der Schaden, daß nun 21, 7 zwei Tiere zu Jesus gebracht werden, die Eselin und ihr Junges, „und er setzte sich auf dieselben“ — statt Marcus 11, 7 „er setzte sich darauf“. Handgreiflicher kann sich die Entstehung

[1] Diese steht geschichtlich unumstößlich fest, selbst wenn nach Brandt S. 53 f. alle Formalien des Prozesses sich als „Dichtung des Marcus“ erweisen ließen. Richtig beurteilen die Sachlage W. Brückner S. 437 und P. W. Schmidt II, S. 175.

[2] Einen Fingerzeig zur Lösung des Rätsels gibt E. Schwartz *Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft* V, 1904, S. 80 f.

[3] So z. B. auch Bousset *Jesus*, S. 8.

einer Absurdität, nämlich des Reitens auf zwei Tieren, nicht aufdrängen. Aber die eingewurzelte Voreingenommenheit für Matthäus vermag auch die in ihrer Tendenz so durchsichtige, in ihrem Erfolg so ungeschickte Machenschaft des Matthäus schmackhaft zu finden. Strauß[1], Holsten[2], Merx[3] erklären die Darstellung bei Marcus und Lucas für „rationalisiert", für ein Produkt nachgehender „verständiger Erwägung". Eingelenkt hat auch hier schon Brandt[4], und fast alle Neueren ziehen den kurzen Weg eines natürlichen Vorganges dem wunderlichen Umweg vor, auf dem uns die Ungestalt des verdoppelten Esels begegnet.

Indem wir die im engen Rahmen eines Berichtes über den Stand der literarischen Kritik nicht unterzubringende, fast hoffnungslos kompliziert liegende Kontroverse, die sich um den Gegensatz des synoptischen[5] und des johanneischen Passionskalenders bewegt[6], übergehen — wir müßten sonst nur oft genug Gesagtes wiederholen —, machen wir dafür auf eine passionsgeschichtliche Novität aufmerksam. Alle Entdeckungen,

---

[1] *Leben Jesu* II[3], S. 159 f., II[16], S. 107 f.

[2] *Die synoptischen Evangelien nach der Form ihres Inhalts* 1885, S. 86. [3] II, 2, S. 374. 391. [4] S. 194.

[5] Daraus, daß die Ereignisse vom Palmsonntag bis zum Ostersabbat gerade eine Woche ausfüllen, schließen Wellhausen *Marci*, S. 94, *Einleitung*, S. 50 und Joh. Weiß I[2], S. 178 auf einen gewaltsam durchgeführten Versuch, die jerusalemischen Ereignisse in ein kalendarisches Schema einzuzwängen. Vorangegangen war B. Weiß, der sich S. 12 auf 12, 18—44 als auf Szenen beruft, die mit der sich vorbereitenden Krisis nichts zu tun haben, S. 13. 28 f. auf 14, 3—9. 22—31 als rein parenthetisch eingeschobene Berichte und S. 46—52 sogar die ganze Darstellung der jerusalemischen Tage beanstandet, u. a. weil S. 50 die Vollmachtsfrage 11, 28 unmöglich werde nach dem messianischen Einzug und der daran sich schließenden Tempelreinigung (aber eben dadurch ist jene Frage ja motiviert), während sie Joh. 5, 17. 18 am Platze sei (aber da handelt es sich um Sabbatsbruch, wofür es eine „Vollmacht", wie etwa für die Befugnis, im Tempelvorhof zu befehlen, im jüdischen Volksleben überhaupt nicht geben kann).

[6] Beide verwirft E. Schwartz *Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft* 1906, S. 22 f.

zu welchen der Syrus sinaiticus Anlaß gegeben hat, gipfeln in einer überraschenden Korrektur unserer herkömmlichen, der Darstellung des Marcus und seiner Seitengänger entstammten Vorstellungen von dem Hergang am Karfreitag. Diese müßten nämlich ein durchaus anderes Gesicht annehmen, wofern nicht römische Soldaten, sondern, wie Merx behauptet, durchweg dieselben Juden, welche die Verurteilung herbeigeführt hatten, auch die Hinrichtung vollzogen hätten. Darin, daß der sinaitische Übersetzer den Pilatus und seine Kriegsleute entlastet und alle Schuld wie von Anfang an, so bis zu Ende auf die Juden ablädt, welche den Verurteilten verspotten und geißeln, hinausführen und an den Pfahl heften, seine Kleider verteilen und sogar die Inschrift auf das Kreuz setzen, soll er wie den späteren griechischen Handschriften gegenüber die Ursprünglichkeit seines Textes, so auch gegen die herrschend gewordene Tradition die richtige geschichtliche Anschauung vertreten.[1]

Abgesehen aber von der Unwahrscheinlichkeit, daß der römische Prokurator die Beteiligung an dem Handel abgelehnt und den Gefangenen einfach der Willkür seiner Feinde preisgegeben hätte[2], ist Kreuzigung keine jüdische Todesstrafe, und, wenn sie es gewesen wäre, durften die Juden sie nicht vollziehen. Was 100 Jahre vorher, als noch von römischer Herrschaft in Judäa entfernt nicht die Rede war, ein mit seinem eigenen Volk in Krieg lebender roher Tyrann, wie Alexander Jannäus, der seine Feinde zu Hunderten kreuzigen ließ, sich erlauben durfte[3], das ist in der römischen Provinz und angesichts des allein mit dem jus gladii ausgerüsteten römischen

[1] II, 1, S. 288. 402. 404. 405 f. 415 f. 420, II, 2, S. 165 f. 525. Gefolgt ist ihm hierin Nath. Schmidt S. 206. 288.

[2] Ein derartiges Verfahren ist übrigens in einem Falle bezeugt, nämlich bei Josephus *Ant.* XX 6, 3. *Bell.* II 12, 7 betreffs des Tribunen Celer, der den Juden preisgegeben wurde, die ihn dann durch die ganze Stadt zur Hinrichtung „schleiften", wie sie im Evangelium Petri „den Sohn Gottes schleifen wollen" und dies Vorhaben bei Justin *Ap.* I, 35 ausführen.

[3] Merx II, 1, S. 420.

Statthalters kaum denkbar. Tumultuarische Hinrichtungen kamen allerdings vor, aber immer war der Statthalter fern, und der Tod erfolgte durch Steinigung (Stephanus, Jacobus). Kein Versuch, den Juden der neutestamentlichen Zeit rechtliche Befugnis zu einer Hinrichtung beizulegen, kann aufkommen gegenüber dem dreifachen Zeugnis, abgelegt von jüdischer (Josephus, Bell. II 8, 1), römischer (Ulpian in den Digesta I 18, 6, 8) und christlicher Seite (Joh. 18, 31), und wenn der jerusalemische Talmud (Sanh. 1, 1 und 7, 2) recht hätte mit seiner mißverständlichen Angabe, Urteile über Leben und Tod seien dem Volke 40 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems entzogen worden, so würde das ja gerade noch auf die Zeit Jesu zutreffen.[1]

Zur historischen Unmöglichkeit kommt eine exegetische, wenn die Soldaten, welche den Verurteilten Marcus 15, 16—20 = Matthäus 27, 27—31 = Joh. 19, 1—3 verspotten und mißhandeln, durchaus jener jüdischen Tempeltruppe angehört haben sollen, die nach Lucas 22, 52 (*στρατηγοὶ τοῦ ἱεροῦ*, während Marcus 14, 43 = Matthäus 26, 47. 55 nur von *ὄχλος* die Rede ist) schon bei der Gefangennehmung tätig war. Ebenso seien auch die *στρατιῶται* Lucas 23, 36 zu verstehen[2], trotzdem daß sie Matthäus 27, 27 ausdrücklich *στρατιῶται τοῦ ἡγεμόνος* heißen

[1] Vgl. über diese Dinge Schürer *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*[3] I, S. 466 f., II, S. 208 f. und dazu das Votum von Th. Mommsen, doch wohl dem besten Kenner des römischen Strafrechts, *Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums* 1902, S. 199: „Daß Jesus von dem jüdischen Volksgericht nach den für dieses maßgebenden Normen verurteilt worden ist und der die römische Oberhoheit über diese Landschaft verwaltende Prokurator Pontius Pilatus lediglich auf Grund des von der Reichsgewalt bei den abhängigen Gemeinden damals in Anspruch genommenen Bestätigungsrechts der Kapitalsentenzen in den Prozeß eingegriffen hat darf als ausgemacht gelten. Daß er dieses Recht nicht ausübte, ohne sich über die Schuldfrage selbständig orientiert zu haben, versteht sich von selbst. Daß nach erfolgter Bestätigung des jüdischen Todesurteils dessen Exekution der römischen Behörde oblag und in römischer Form vollzogen ward . . . . . ., kann gerade in dem Judenstaat am wenigsten befremden."

[2] II, 2, S. 495.

und hier wie Marcus 15, 16 innerhalb des, übrigens auch Joh. 19, 4. 5 (ἐξῆλθεν) als Szene gedachten, römischen Prätoriums, wo Juden Joh. 18, 28 nicht eintreten dürfen, ihr Werk treiben. Natürlich darf dann auch die σπεῖρα Marcus 15, 16 = Matthäus 27, 27, zu der sie gehören, keine römische Kohorte sein, trotz Polybius und Josephus und dem ganzen Neuen Testament, darin das Wort stets im technischen Sinne steht zusammen mit dem ἑκατοντάρχης Act. 10, 1. 27, 1 oder dem χιλίαρχος Joh. 18, 3. 12. Act. 21, 31. Weiter wird geltend gemacht, daß 19, 4 Pilatus von Jesu Unschuld überzeugt ist. „Und da sollen ihn vorher die Soldaten des Pilatus als Judenkönig verhöhnt haben!" Also ist Johannes, wenn er 19, 2 die verspottenden Soldaten als römische vorstellt, „nicht konsequent in der Darstellung, er beruht auf Umarbeitung", und „die Soldaten des Landpflegers" Matthäus 27, 27 dürften wieder aus Johannes stammen.[1] Alle diese gewaltsamen Maßnahmen sollen erforderlich sein um der behaupteten Unmöglichkeit willen, daß Jesus von römischen Soldaten könnte als Judenkönig verspottet worden sein. Wie sollten sie — so wird wiederholt gefragt[2] — auf einen so rohen Scherz verfallen? Sind doch „die Elemente der Verspottung alle aus dem jüdischen Vorstellungskreis entnommen". Aber aus demselben Kreise waren doch auch die Elemente der Verspottung entnommen, von welcher Philo in Flaccum 5 und 6 berichtet. Ein halb Blödsinniger mit Namen Barabas wird ganz ähnlich wie dort Jesus als Judenkönig travestiert, und zwar vom heidnischen Pöbel in Alexandria. Schon Hugo Grotius hat auf diese Stelle zu Matthäus 27, 29 verwiesen: quod et huic loco quadrat. Statt nun den Kriegsknechten des Pilatus einen ähnlichen Einfall zuzutrauen[3],

[1] II, 2, S. 166. [2] II, 1, S. 405. 407.

[3] Wie nahe er gerade diesen lag, geht zur Genüge hervor aus der kürzlich zwischen P. Wendland, H. Reich, H. Vollmer über den „König mit der Dornenkrone" unter Hinweis auf allerhand gut heidnischen Mimus geführten Verhandlungen. Vgl. Schürer *Theol. Literaturzeitung* 1905, S. 230 f. 588 f.

sollen wir glauben, Juden hätten in dem Verspotteten sich selbst ironisiert und obendrein auch über das Kreuz die Inschrift vom Judenkönig gesetzt.[1] Hier hat uns doch der sinaitische Syrer zur Abwechslung einmal in eine arge Sackgasse gelockt.

Von durchschlagendem und für die Beurteilung des Marcus entscheidendem Gewicht ist endlich ein aus der Vergleichung der verschiedenen Berichte über Prozeß und Hinrichtung Jesu zu gewinnendes Ergebnis. Dasselbe läuft dahin aus, daß in Wahrheit nicht etwa die Juden allmählich entlastet, sondern im Gegenteil, daß sie je länger je mehr als die Hauptschuldigen hingestellt werden, Pilatus aber derjenige ist, der immer besser wegkommt. Sicherlich werden zwar die jüdischen Oberen, wie sie jedenfalls für Verhaftung und Verhör, Kriminalanklage und Überweisung an das römische Tribunal verantwortlich waren, so auch kurzweg als Mörder ihres Messias verklagt. „Sie haben den Herrn umgebracht" 1. Thess. 2, 15. Wo es dagegen auf den näheren Hergang ankommt, da betreiben sie allerdings nach Kräften seinen Tod, aber Pilatus ist es, der, sei es in Berücksichtigung der Volksstimme, sei es in Erwägung der Interessen des auf gutes Einvernehmen mit der jüdischen Hierarchie gewiesenen Beamten, den Gefangenen ihrem Haß opfert und, da die letzte Entscheidung bei ihm steht, nicht geringe Mitschuld am Justizmord trägt.[2] Sein Name ist daher, wie schon bei Tacitus, so auch 1. Tim. 6, 13 und im römischen Symbol unabtrennbar vom Gedächtnis des Todes Jesu geworden. Gleichwohl beginnt die Wendung zu seinen

[1] II, 1, S. 414. II, 2, S. 497.

[2] Daher die apologetische Darstellung jüdischer Schriftsteller wie L. Philippson *Haben wirklich die Juden Jesum gekreuzigt?* 1866 und I. Eschelbacher *Das Judentum und das Wesen des Christentums* 1906, S. 43 f. Ähnlich auch holländische Theologen wie Straatman und Loman. Vermittelnd spricht P. W. Schmidt II, S. 382 „von dem beschränkten Anteil der jüdischen Behörde an dem gewaltsamen Ende Jesu".

Gunsten schon in dem Sonderbericht des Matthäus, wo er auf eine Warnung seines Weibes hin 27, 19 sich die Hände in Unschuld wäscht 27, 24, dafür aber das Judenvolk 27, 25 alle Verantwortung für das vergossene Blut auf eigene Rechnung nimmt. Daraufhin „übergibt“ 27, 26 ihn Pilatus zur Kreuzigung (die jüngeren Zeugen ergänzen ein *αὐτοῖς* und die späteren Evangelisten kommentieren es, wie sich zeigen wird)[1], und hören wir 27, 43 noch ein bitteres Hohnwort aus dem Munde der zuschauenden Juden. Einen Schritt weiter geht auf derselben Bahn Lucas, wo Pilatus nicht weniger als zu dreien Malen Jesu Unschuld bezeugen muß 23, 4. 14. 15. 22, den Juden auch einen ihren Wünschen halb, aber nicht bis zur Einwilligung in Jesu Tod entgegenkommenden Vorschlag macht 23, 16. 22 und die grausame Verhöhnung durch die Dienerschaft des Juden Herodes erfolgt 23, 11[2], also nicht mehr durch römische Soldaten, die 23, 36. 37 erst in dem Gekreuzigten den Judenkönig verspotten. Hier haben also die jüdischen Oberen ihn geradezu gekreuzigt 24, 20 und hat ihn Pilatus schon ausdrücklich „ihrem Willen übergeben“ 23, 25. In demselben Tone gehen dann die Reden des Petrus in der Apostelgeschichte; so 2, 23 „ihr habt ihn ans Kreuz geschlagen und getötet“ — aber doch immer noch, wie schon Lucas 24, 7[3], „durch die Hände Gottloser“, d. h. Heiden, entsprechend der Weissagung 18, 32[4], und nicht anders 5, 30, während 4, 27

[1] Merx II, 1, S. 416.

[2] Damit erledigen sich die Bedenken wegen des Lucas 23, 25 fehlenden *φραγελλώσας* Marcus 15, 15 = Matthäus 27, 26, das nach Merx II, 1, S. 409 erst eingesetzt worden sein soll, „als die Tendenz auf die Belastung des Pilatus schon waltete“.

[3] Hier will Merx II, 2, S. 518 beachtet wissen, daß *ἁμαρτωλοί* zwar nach Gal. 2, 15 Heiden sein können, aber nicht müssen. Auch Hohepriester können freilich Sünder sein. Aber der Terminus technicus!

[4] Nach Merx II, 1, S. 288. 405, II, 2, S. 174f. 361 ist das tendenziöse Änderung, weil in den Parallelen Marcus 10, 33 = Matthäus 20, 19 der Syrer *τοῖς ἔθνεσιν* singularisch wiedergibt: dem Volke. Auch das *ἀποκτανθῆναι* Marcus 8, 31 = Matthäus 16, 21 = Lucas 9, 22 „läßt

neben dem Heiden Pilatus auch der Jude Herodes, neben den Heiden auch die „Völker Israels“ im Bunde wider den Gesalbten Gottes erscheinen und 3, 13 noch einmal ausdrücklich hervorgehoben wird, daß gerade Pilatus ihn lieber losgegeben hätte. Mit Recht ist daher oft schon ausgesprochen worden, daß es in der Tendenz des Lucas liegt, zu zeigen, wie nur der fanatische Haß der Juden es war, der das an sich richtige und sachgemäße Urteil der römischen Behörde getrübt hat, und so sind durch die ganze Apostelgeschichte hindurch immer nur die Zettelungen der Juden daran schuld, wenn aus Anlaß der Predigt von Christus Tumulte entstehen, während Paulus in Korinth 18, 12—16, wie in Ephesus 19, 35—41 gerade bei heidnischen Behörden Schutz findet.[1] Abermals einen Schritt weiter dem gleichen Ziele zu tut der vierte Evangelist, indem er 19, 11 die Schuld des Pilatus, welcher 19, 4 den Gefangenen für unschuldig hält und 19, 12 gern losgeben möchte, geringer anschlägt gegenüber derjenigen der Juden. „Ihnen übergibt er“ 19, 16 erst auf den gefährlich drohenden Hinweis 19, 12. 15 (der Kaiser!) den Verurteilten, und sie führen ihn fort 19, 17 und kreuzigen ihn 19, 18, aber immer noch mit der 19, 23 nachträglich erfolgten Berichtigung, daß es die, nach 19, 2 römischen, Soldaten getan haben. Im Verlauf des zweiten Jahrhunderts tritt dann die im Interesse der Apologetik gelegene Absicht, die römische Obrigkeit als im Grunde christenfreundlich darzustellen, immer handgreiflicher hervor. Auch der erste, der grundlegende Prozeß, der Prozeß Jesu sollte zeigen, wie die römischen Richter dem fanatisch erregten Volkswillen

---

die Möglichkeit offen, daß die Römer die Tötung besorgten“, muß daher II, 2, S. 84 hinter einer ungenauen Übersetzung verschwinden.

[1] Vgl. auch Mommsen S. 200: „Der bei Marcus kaum getrübte Bericht über den Prozeß Jesu ist in den späteren Evangelien, vielleicht infolge der dem römischen Regiment keineswegs feindlichen Gesinnung ihrer Schreiber, mehr und mehr zum Nachteil der Juden verschoben worden, welche auf die Hinrichtung drängen, und denen der Prokurator nur mit halbem Herzen ihren Willen tut.“

gern Einhalt geboten hätten. Diese Tendenz bemächtigte sich jetzt der Person des Pilatus. Es entstanden Acta Pilati, deren Darstellung ganz in der beschriebenen Entwickelungslinie liegt[1], und auf die sich schon Justin der Märtyrer Ap. 1, 35 beruft, wo die Kreuzigung wieder als Sache der Juden erscheint[2], und Tertullian, Ap. 5 und 21, erzählt die Geschichte von Pilatus, welcher et ipse jam pro sua conscientia Christianus an Tiberius berichtet, so daß dieser daraufhin beim Senat einen Antrag auf Vergottung Christi stellt. Wahrscheinlich schon unter Benutzung solcher Pilatusakten stellt endlich das Petrusevangelium die Sache vollends so dar, daß Jesus und Pilatus einen gemeinsamen Freund an Joseph von Arimathia haben, daß nicht Pilatus, sondern der Jude Herodes den Befehl zur Exekution gibt, daß an ihn, nicht an den machtlosen Pilatus Joseph seine Bitte um den Leichnam stellen muß, daß Verspottung wie Kreuzigung, ja sogar die Setzung der Inschrift von den Juden vollzogen werden, die dann dafür freilich am letzten Ende ihre Schuld einsehen und das verzweifelnd bekennen müssen.[3] Angesichts dieses Prozesses wird das Urteil unausweichlich, daß die Darstellung des Syrers, wenn sie den oben angegebenen Inhalt hat, nicht den Anfang, sondern gerade gegenteils das Ende der ganzen Entwickelung kennzeichnet. Nur um so gewisser bezeichnet dann der Marcusbericht ihren Anfang.

---

[1] Vgl. E. v. Dobschütz *Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft* 1902, S. 92: „Noch stärker wird herausgearbeitet, daß Pilatus ganz auf Jesu Seite steht, daß also das Schlußurteil ein mit der auf den Untersuchungsbefund gegründeten Überzeugung des Richters nicht im Einklang stehendes, erpreßtes ist."

[2] Merx II, 1, S. 407 f.

[3] Über Pilatusakten und Petrusevangelium vgl. H. v. Schubert *Die Composition des pseudopetrinischen Evangelien-Fragments* 1893, S. 3—7. 17. 25. 31. 66 f. 88. 114 f. 175—178. 184 f. 191.

IV

Steht es demnach außer Zweifel, daß im Marcusbericht verhältnismäßig breite Lichtstreifen historischer Überlieferung auf Anfänge und Ausgänge der Lebensbahn Jesu fallen, so stellt sich die Sache schwieriger, wo es sich nun weiterhin um die breite Mitte handelt. Hier kann nach allem, was sich bereits herausgestellt hat (vgl. besonders S. 36f.), mindestens von einer in chronologischer Folge bewußt und folgerecht geordneten Reihe von Erinnerungen keine Rede sein, und nicht bloß Wrede und Schweitzer, sondern auch Bernhard und Johannes Weiß werden nicht müde, sei es eine rein zufällige, sei es eine lediglich schriftstellerischen Motiven entsprungene Akoluthie der hier sich ansammelnden Stoffe nachzuweisen. Auch Wernle läßt den Evangelisten aus den berichteten Tatsachen Situationen herausspinnen, Einleitungen und Übergänge erfinden, um die überlieferten Einzelstoffe einigermaßen untereinander zu verknüpfen und in Zusammenhang zu bringen.[1] Daneben fehlt es aber auch keineswegs an einem ziemlich allgemein vertretenen Gesichtspunkt, der gleichwohl Aussichten bietet, dieses Chaos bis zu einem gewissen Grade zu differenzieren. Wir denken dabei an die von den verschiedensten Seiten her, wie sich zeigen wird, vernommene Rede von einer entgegengesetzten Beleuchtung, darunter die fraglichen Erzählungsstücke uns in der ersten und in der zweiten Hälfte des Evangeliums entgegentreten, von einem „Wendepunkt", der das öffentliche Auftreten Jesu in Galiläa als in zwei charakteristisch verschiedenen Phasen verlaufend erkennbar werden lasse. Es wird sich fragen, ob und wie sich diese Beobachtung als haltbar begründen lasse.

Es sind drei in ihrer Bedeutung gerade bei Marcus recht erkennbar werdende Ereignisse, von welchen man dabei ausgegangen ist. Erstens die Jüngeraussendung mit ihren Er-

[1] *Die Quellen des Lebens Jesu*, S. 63f. Vgl. auch Menzies S. 32f.

folgen; zweitens der Rückzug Jesu nach Norden mit dem ihn abschließenden Tag von Cäsarea Philippi; drittens das Eintreten von Leidensweissagungen. Es wird sich zeigen, daß hier eines am anderen hängt.

Merx findet den Wendepunkt schon Marcus 6, 31 = Matthäus 14, 13 = Lucas 9, 10[1], wo Jesus sich mit den von ihrer Aussendung in die nächste Umgebung (Matthäus 10, 5. 6. 23) zurückgekehrten Jüngern dem umdrängenden Volk zu entziehen versucht, woran sich dann die Speisungsgeschichte anschließt, die auf alle Fälle einen Höhepunkt der Erfolge darstellen will. Es ist von Belang, das hier mit besonderer Deutlichkeit zutage tretende Verhältnis der synoptischen Berichte ins Auge zu fassen und dabei zunächst von dem Umstand Kenntnis zu nehmen, daß der Marcusbericht genau zwischen der Aussendung 6, 12. 13 und der Rückkehr der Jünger 6, 30, also solange diese von ihrem Meister getrennt sind, auch nichts von ihnen zu erzählen weiß. Daher jetzt der Bericht über die Gedanken, die sich bei dem durch die Wanderpredigt der Jünger noch wachsenden Ruf Jesu Herodes über ihn macht 6, 14—16 (Matthäus 14, 1. 2 ist Lucas 9, 7—9 im gleichen Zusammenhang stehen geblieben), und, wieder dadurch motiviert, die episodenhaft nachgetragene, weil Marcus 6, 14 = Matthäus 14, 2 als bereits geschehen vorausgesetzte, Hinrichtung des Täufers 6, 17—29 (= Matthäus 14, 3—12, während Lucas ausfällt, weil er die Sache schon 3, 19. 20 vorweggenommen hatte) die zwischen Aussendung und Rückkehr der Jünger eintretende längere Pause ausfüllen müssen.[2] Während nun Matthäus die Parenthese da, wo sie beginnt, recht wohl bemerkt und mit dem Rückblick 14, 3 auf 14, 2 anerkennt, kann er am Ausgang des Zwischenstücks die Sendlinge nicht mit Marcus und Lucas zu Jesus zurückkehren

[1] II, 1, S. 230. Albert Schweitzer 1901, S. 2 sieht darin nur die opinio communis der modernen, psychologisch verfahrenden Auffassung.

[2] Joh. Weiß *Das älteste Evangelium* S. 200 f.

lassen, da sie bei ihm ja gar nicht ausgesandt worden waren. Dies nämlich infolge der das Interesse am geschichtlichen Bericht verschlingenden großen Redebildung Matthäus 10, in welcher die ganze Perikope Marcus 6, 6—11 = Lucas 9, 1—5 schon vorweggenommen war (10, 1. 9—11. 14). So fällt der in der Vorlage gegebene Anlaß, die Klammer wieder zu schließen, weg, und Matthäus erzählt, ohne den dazwischen liegenden Graben zu beachten, ganz geradlinig weiter, so daß jetzt die zuletzt erwähnten Jünger des Täufers Jesu vom Ende desselben Kunde bringen (gegen Marcus 6, 30 = Lucas 9, 10, wo nach Abschluß der Einklammerung vielmehr Jesu eigene Jünger wieder zu ihm zurückkehren) und auf diese Weise 14, 13 der Schein entsteht, als sei Jesus aus Furcht vor Herodes auf das Ostufer geflohen. Nun will Wellhausen, trotzdem daß er die angegebene schriftstellerische Machenschaft des Matthäus durchschaut und recht anschaulich macht, diesem doch am Ende darin recht geben, daß Jesus nicht aus dem Marcus 6, 31, sondern aus dem Matthäus 14, 13 (*ἀνεχώρησεν*) ersichtlichen Motiv das jenseitige Ufer aufgesucht habe.[1] Merkwürdigerweise verrät aber dieser selbe Matthäus so gar kein Bewußtsein um den guten Pragmatismus, den er mit seiner glücklichen Änderung geschaffen haben soll, daß er 14, 22. 34 den Flüchtling gleich in der folgenden Nacht wieder auf das gefährliche Gebiet des Herodes zurückkehren und erst 15, 21 wiederum, jetzt aber nordwärts, auswandern läßt. Deshalb wird auch für Merx, der einem ähnlichen Vorurteil zugunsten des Matthäus folgt, „das Geschichtliche sofort wieder dunkel“[2], aber nur, weil ihm die Manipulation des Matthäus, welcher 14, 12 die Johannesjünger am Ende der Einschaltung Marcus 6, 29 und die Jesusjünger im wiederaufgenommenen Faden der Erzählung Marcus 6, 30 zusammenwirft, entgeht. Dafür wird den beiden anderen Evangelisten imputiert, die Rückkehr der

[1] *Marci* S. 50 f. *Einleitung* S. 44. 48. 56. 90.

[2] II, 1, S. 230. R. A. Hoffmann S. 265 f. hilft mit U[1] und U[2].

Jünger eingeschoben zu haben. So soll es der sinaitische Syrer verlangen, der aber in seiner Reproduktion von Marcus 6, 30 entweder, wenn der Plural zu lesen ist, einfach beim Richtigen bleibt, andernfalls dagegen aus ähnlichen Gründen auch eine ähnliche Konfusion anrichtet, wie sie bei Matthäus zu bemerken war.[1] Durchweg stellt sich also Marcus als der einzige unter den dreien, welcher den Zusammenhang der Aussendung und Rückkehr der Jünger umschließenden Perikope aufrechterhält, zugleich aber auch als Vertreter einer geschichtlichen Erinnerung heraus, derzufolge ein gleiches Bedürfnis nach Flucht aus dem Gedränge der Öffentlichkeit, wie es 1, 35 wirksam war, auch jetzt wieder einen Rückzug veranlaßt.[2]

Noch viel allgemeiner als die Mission der Jünger gilt als Wendepunkt im Leben Jesu, soweit es quellenmäßig herstellbar ist, der Tag vor Cäsarea Philippi: das sog. Petrusbekenntnis bleibt allem Widerspruch einer bald matthäisch, bald johanneisch voreingenommenen, bald überhaupt zu absoluter Skepsis entschlossenen Kritik zum Trotz der eigentliche rocher de bronze für alle Leben-Jesu-Forschung.[3] Deutlicher als irgendein anderes Datum der vorjerusalemischen Zeit ist es örtlich

---

[1] I, S. 74. 242. II, 2, S. 56 f.

[2] Albert Schweitzer 1901, S. 103: „Nun verlangt es ihn, sich zu sammeln und mit den Seinen allein zu sein." Dagegen 1906, S. 357 ist die Frage „warum Marcus die Ereignisse und Reden um die Aussendung herum so verkürzt berichtet", weder literarisch noch historisch zu lösen; S. 331 „kein in die Augen springender psychologischer Zusammenhang zwischen den Perikopen"; nichts entdeckt man als „positiven Unzusammenhang". Gewisser noch entdeckt man hinter solchen zuversichtlichst ausgesprochenen Urteilen die vollkommenste Sorglosigkeit bezüglich aller, freilich nicht im Flug zu lösenden, Aufgaben der Quellenforschung und literarischen Kritik.

[3] Baldensperger *Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit*[2] 1892, S. 247 spricht von dem „kritisch durchaus gesicherten Wendepunkt des Petrusbekenntnisses", welcher dasteht „wie ein Fels auf dem sonst so beweglichen Boden der evangelischen Chronologie". Ähnlich Wernle *Die synoptische Frage* S. 196 und W. Brückner *Protestantische Monatsblätter* 1900, S. 417. 437.

wie zeitlich genau fixiert[1] in der schlichten Form Marcus 8, 27—29. Weniger gilt das schon von dem zusammenhangslosen Bericht Lucas 9, 18—20 und am wenigsten von der tendenziös nach einem kirchlichen Gesichtspunkt eingerichteten Gestalt Matthäus 16, 13—19, wo namentlich die „Felsenrede" sich schon sprachlich als Eintrag in den einfachen Grundbericht verrät, auch wenn sie nicht geradezu als ein Erzeugnis des zweiten Jahrhunderts zu werten wäre.[2]

[1] Nach Marcus 9, 2 = Matthäus 17, 1 sechs, nach Lucas 9, 28 acht Tage, also ungefähr eine Woche vor dem Ereignis, welches sich zu dem Bilde der Verklärung ausgestaltet hat. Nach Albert Schweitzer 1901, S. 60f., 1906, S. 379f. 382 sagen die Evangelisten damit gerade das Verkehrte, da die Verklärung vielmehr nach sechstägigem Zusammensein mit dem Volk vor sich gegangen, dem Petrusbekenntnis aber vorangegangen sei. Wernle *Theol. Literaturzeitung* 1906, S. 504 schreibt dazu: „fälschlich geraten". Aber auch er selbst *Die Quellen des Lebens Jesu* S. 65 gewinnt die Zahl 6 durch eine gewagte Addition beider Ereignisse. Hier wäre es geratener, die Spuren richtiger Erinnerungen bei Marcus ins Auge zu fassen, welche in zeitlicher Beziehung Swete S. LIIIf., in räumlicher Soltau S. 23f. gesammelt haben.

[2] Hierüber können die Akten als geschlossen gelten. Vgl. Wernle *Synoptische Frage* S. 135f., Resch *Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien* II, 1894, S. 187—196, P. W. Schmidt II, S. 320f., K. G. Götz *Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwickelung* 1904, S. 269, Heß S. 60f., Merx II, 2, S. 88—99, Grill *Der Primat des Petrus* 1904, S. 1—17. An diesem Punkt fällt ein grelles Licht auf das treibende Motiv, welches bei A. Schweitzer von der früher beanspruchten Vertrautheit mit „synoptischem Detailstudium" (s. oben S. 25) zum offenen Eingeständnis, daß man sich behufs richtiger Begriffsbildung bezüglich des geschichtlichen Hergangs um „literarische Fragen überhaupt" nicht zu kümmern habe (1906, S. 392), geführt hat. In der *Skizze* war meist noch ein unbefangenerer Gebrauch von Marcus gemacht und insonderheit Marcus 8, 29 S. 67. 105 einfach und richtig dahin verstanden worden, daß Jesus seine Jünger fragt, für wen man ihn halte, worauf Petrus ihn für den Messias erklärt und Jesus dieses Bekenntnis nicht ablehnt. An die Matthäusform 16, 16. 17 erinnert nur S. 105 der dem Petrus in den Mund gelegte Ausdruck „Gottessohn" statt „Christus" und S. 34, daß er diese Erkenntnis einer übernatürlichen Offenbarung verdankt. Anderseits wird sofort aus Matthäus 9, 27—31. 12, 23. 14, 33. 15, 22 die sekundäre Natur dieser Berichte erschlossen, weil darin Jesus schon vor dem Petrusbekenntnis als Messias erscheint. Es läge also nahe,

Immer unter Vorbehalt der für den Geschichtswert der Marcusdarstellung im allgemeinen gültigen Schranken ist die Behauptung berechtigt, daß, was sich zugunsten jener bezüglich der Exposition des Dramas einerseits, der Katastrophe anderseits herausgestellt hat, auch bezüglich der Mitte[1] und der in dieselbe fallenden Peripetie gilt, wie sie durch das Petrusbekenntnis 8, 29 eingeleitet ist. Wird einmal anerkannt, daß dasselbe mindestens im Marcusbericht die Geltung einer Epoche

---

auch die weitere Ausmalung der Bekenntnisszene als das zu erkennen, was sie ist, „matthäisches Sondergut" S. 35, und so geschieht S. 69 auch in der Tat bezüglich der 16, 13 vorliegenden Umformung der einfachen Frage in eine Frage nach dem Menschensohne, die darum als „unhistorisch" bezeichnet wird. Damit war der Verfasser auf direktem Wege zu der unausweichlichen Folgerung der Kritik, daß wie die Frage, so auch die Antwort, wie der Menschensohn dort, so auch der ihn überbietende Gottessohn hier matthäisches Eigentum ist. Aber nun hat er einstweilen den „konsequenten Skeptizismus" kennen gelernt, hinter dem man nicht zurückbleiben darf. Demgemäß erklärt er jetzt, 1906, S. 338. 382 Marcus 8, 29 für unhistorisch, weil hier nicht Jesus den Petrus, sondern dieser vielmehr jenen darüber belehrt, daß er Messias sei. Sonach wird der richtige Superlativ-Skeptizismus auch jedes Protokoll über eine regelmäßig verlaufene Prüfung für ungeschichtlich halten, weil darin nicht der Lehrer den Schüler, sondern dieser jenen belehre. Den vollendeten Ersatz der einfachen Geschichte durch die kirchlich stilisierte Geschichte bedeutet es aber, wenn S. 368 sogar zu Matthäus 16, 19 die harmlose Frage gestellt wird: „Warum sollen diese Worte nicht historisch sein?" Um, was zu ihrer Begründung gesagt wird, richtig zu beurteilen, lese man Harnack *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*[2] 1906, I, S. 342f. Jene Frage aber bildet ein charakteristisches Specimen in der langen Reihe von Fragezeichen, mit denen Schweitzer sein Buch ziert (allein S. 331—333 stehen ihrer 44 beisammen). Sie sind entweder längst gelöst oder, wie gar viele Fragen in dieser Welt, überhaupt nicht zu beantworten. Man darf aus dem Fehlen der matthäischen Wucherung in dem ihr doch zeitlich vorangehenden Marcus kein Kapital gegen die Bedeutung desselben im Urteil des Evangelisten schlagen. Vgl. gegen Wrede S. 117 Jülicher *Neue Linien in der Kritik* 1906, S. 24.

[1] Über einen aus dem Marcusbericht erhellenden Fortschritt im Auftreten Jesu als Lehrer vgl. Swete *The gospel according to St. Mark* 1898, S. LIIIf.

beansprucht[1], so besteht ein irgendwie zwingender Grund, das gleiche für die wirkliche Geschichte Jesu in Abrede zu stellen, doch nur da, wo man mit johanneisch orientierten Voraussetzungen an die Sache herantritt.[2] Aber dagegen wollen wir uns an diesem Orte ja des Streites begeben.[3] Die Frage, ob die in Rede stehende Epoche als ein in irgendwelchem Grade zuverlässiger Erinnerung an Jesu Wirken und Geschicken unvermeidlich und unlösbar haftendes Moment zu betrachten sei, könnte ernstlichen Zweifeln nur da noch begegnen, wo das messianische Bewußtsein Jesu überhaupt bestritten wird — ein von nur wenigen Forschern unternommenes Wagnis, das hier nicht zur Diskussion steht. Wo dagegen in der Messias-

[1] Gegen Wrede S. 21. 115 f. 118 f. 217. 238 f. 267, der auch davon nichts wissen will, vgl. B. Weiß S. 44 f. und Wellhausen *Marci* S. 70 f., *Einleitung* S. 78 f. mit dem richtigen Hinweise darauf, daß im Gegensatze zu der Marcusepoche Matthäus und Lucas die Messianität gleich von vornherein bestehen lassen. Oscar Holtzmann *Das Messiasbewußtsein Jesu und seine neueste Bestreitung* 1902, S. 24: „Nun liebt es Marcus, die Sache reden zu lassen, namentlich wo sie deutlich genug spricht. Hier aber wird der Wert des Augenblicks durch den Beginn der Leidensverkündigung und durch die entsprechende Forderung an die Jünger, in selbstverleugnender Nachfolge sich Anteil an dem nahen messianischen Heil zu verschaffen, kräftigst betont.“ Übrigens findet doch auch Albert Schweitzer S. 219 in der Einsicht, daß Jesus vor dem Tag von Cäsarea Philippi weder als Messias erkannt worden ist, noch sich selbst als solchen zu erkennen gegeben hat, „eine der größten Errungenschaften der Leben-Jesu-Forschung“.

[2] Vgl. gegen B. Weiß und Joh. Weiß Wrede S. 252 f.

[3] Die unglücklichste Lage, in die man geraten konnte, wo dem aus der Kritik der drei ersten erwachsenen Wirklichkeitssinn die überwirkliche Darstellung des vierten Evangelisten mundgerecht gemacht werden sollte, brachte die Nötigung mit, wegen Joh. 6, 66 f. einen Rückgang in den auf Jesus von Anfang an gesetzten messianischen Erwartungen zu behaupten. So noch B. Weiß S. 45. 61. Aber eine in ihren messianischen Hoffnungen enttäuschte Menge ist nicht, wie uns Beyschlag *Leben Jesu* I, S. 283, II, S. 277 f. und ihm nachfolgend R. A. Hoffmann S. 337 glauben machen wollen, so gutmütig, zu denken: er mag ein großer Prophet bleiben, aber der Messias ist er nicht mehr. Ihre Logik fordert vielmehr, daß auf das Hosianna der Begeisterung das Kreuzige der Enttäuschung folge.

rolle die treibende Kraft des dramatischen Konflikts, die eigentliche Ursache der Tragik des Geschicks Jesu anerkannt wird, da stellt sich regelmäßig auch die Nötigung zur Unterscheidung zweier Perioden im Leben Jesu ein, an deren Grenzscheide die ihm von der Jüngerschaft angetragene, zunächst von ihm auf keinen Fall zurückgewiesene, vielmehr erst im Jüngerkreis, dann in der jerusalemischen Zeit immer unmißverständlicher, endlich vor dem Richterstuhl des Synedriums offen bekannte Messianität steht.[1] Eine schlechthin unorganisierbare Masse bilden dann auch die in der breiten Mitte der Marcusdarstellung aufgeschichteten Erzählungen nicht. Vielmehr „behält man den Eindruck einer Entwickelung, und zwar einer solchen, die der Wirklichkeit einigermaßen entsprechen dürfte".[2] Auf keinen Fall ist es zufällig, daß erst seit dem Tage von Cäsarea Philippi gehäufte und sich steigernde Weissagungen über das Schicksal des „Menschensohnes", d. h. Jesu in seiner Eigenschaft als Messias, berichtet werden, daß erst jetzt von seinen Leiden und in dessen Nachfolge von Leiden der Jüngerschaft die Rede ist[3], daß erst jetzt das von Anfang an gepredigte Reich immer ausschließlicher in eine wunderbar zu schaffende Zukunft verlegt wird, daß neben der Sache nunmehr auch die Person ihre Rechte geltend macht, daß die Wunder dort sich häufen, hier dagegen allmählich verschwinden und anderes

[1] Es ist unmöglich, hier das ganze Problem des Messianismus in der evangelischen Geschichte aufzurollen. Ich widme dem „Messianischen Bewußtsein Jesu" gleichzeitig eine eigene Abhandlung und verweise einstweilen auf den *Hand-Commentar zum Neuen Testament*[3] I, 1, S. 8 f. 12. 83 f. und auf die *Lehrbücher der Einleitung*[3] S. 359 f. und der *Neutestamentlichen Theologie* I, S. 234 f. 278 f.

[2] Jülicher *Realencyklopädie* S. 293. *Einleitung* S. 276: „Der Schauplatz zuerst Kapernaum und die galiläische Umgegend, dann Streifzüge über den See, nach Norden und Nordwesten, zuletzt Jerusalem; auch diese Reihenfolge entspricht den Tatsachen."

[3] B. Weiß S. 54 sieht im Petrusbekenntnis „die Voraussetzung für alle Unterweisungen Jesu über das dem Messias bestimmte Leidensgeschick". Also doch Epoche!

mehr, was sich alles in dem durchschlagenden Eindruck einer ins Stürmische umgeschlagenen Witterung, einer akut gewordenen Luftströmung, einer rasch verfinsterten Atmosphäre zusammenfindet. Auf eine solche Unterscheidung wird man nicht einmal bloß von der Marcushypothese aus gedrängt, sie ist von jedem Standpunkt der Kritik aus unvermeidlich, die sich nicht auf johanneische Neubildungen einläßt.[1]

Von der richtigen Erfassung dieser inneren Differenz geleitet läßt Wellhausen einen tiefen Schatten auf die ganze Darstellung im mittleren Dritteil des Evangeliums 8, 27—10, 52 fallen, indem die an sich richtige Beobachtung der Neuheit vieler hier sich einstellender Begriffe und Ausdrücke als Beweis für die Behauptung verwertet wird, der ganze Abschnitt enthalte im Gegensatz zu der vorangehenden Schilderung des Wirkens

[1] Albert Schweitzer S. 212. 350 leitet die Zweiteilung richtig von Keim, dem Matthäusfreund, ab, weist sie aber auch S. 60 bei Hase, S. 184 bei Renan und S. 202 bei Schenkel und Weizsäcker, sowie S. 234 bei Baldensperger nach. Neuerdings findet sie Vertretung bei Oscar Holtzmann *Leben Jesu* 1901, S. 50—55, Chiappelli *Nuove pagine sul cristianesimo antico* 1902, S. 84 f., H. Wendt S. 156 f. 416. 488 f. Nach H. Grimm *Die Ethik Jesu* 1903, S. 174. 235 spitzt sich in der späteren Zeit zuletzt alles aufs Persönliche zu. Ähnlich unterscheiden P. W. Schmidt[4] I, S. 114 f. II, S. 166 f. und Otto Schmiedel[2] S. 93 f., der sich dabei S. 87 auch auf Arno Neumann *Jesus, wer er geschichtlich war* 1904, S. 131 f. 150 f. und Eugen Hühn *Geschichte Jesu und der ältesten Christenheit* 1905, S. 61 berufen kann. Sogar Deißmann *Evangelium und Urchristentum* S. 8 gestattet zu „vermuten, daß das eine Stück mehr an den Anfang der öffentlichen Tätigkeit Jesu gehört, das andere mehr an das Ende". Fein und richtig zeichnen den Unterschied der Farbentöne H. v. Soden *Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu* S. 64 f., Hess S. 57. 64 f., Peabody *Jesus Christus und der christliche Charakter* 1906, S. 112 f., E. v. Hartmann S. 62 f. 111 f., früher auch Kalthoff *Leben Jesu* S. 64. 115; dazu Stalker *Das Leben Jesu* 1895, S. 43 f. 78 f. und Volkmar Fritzsche *Das Berufsbewußtsein Jesu* 1905, S. 25. Pfleiderer I, S. 644 f. 647 f. unterscheidet wenigstens zwei Tonarten, eine harmonisch-optimistische Stimmung und einen herben, heroischen Asketismus, und von einem „Kontrast" weiß auch B. Weiß S. 40. Vgl. mein *Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie* I, S. 139. 232 f. 242. 259 f.

Jesu mehr Gemeindedogmatik als geschichtlichen Bericht.[1] In der Tat hängt jene Neuheit der Ausdrücke wenigstens teilweise an der im Messiasabschnitt naturgemäß stärker sich eindrängenden paulinischen Terminologie (s. oben S. 39). Zum guten Teil ist sie aber zweifellos auch durch die Neuheit der Situation selbst bedingt. Dorthin gehört aus Wellhausens Liste z. B. das Wort Evangelium, hierher das Reich Gottes. Aber jenes steht ja in einem späteren, durch die paulinische Sprache mit bedingten Sinne gleich 1, 1 und bildet 1, 14. 15 zusammen mit dem Reich das Thema der Verkündigung Jesu von Anfang an, während der gleichfalls notierte Gegensatz von jetzigem und zukünftigem Äon mit dem eschatologischen Charakter der in Anspruch genommenen Messianität zusammenhängt. Also nur um einen relativen, nicht um einen totalen, durchgreifenden Gegensatz kann es sich hier handeln, auf keinen Fall um einen solchen, der den für eine geschichtliche Würdigung so ausgiebigen Perikopen vom besessenen Knaben, vom Rangstreit, vom unberufenen Exorzisten, von der Debatte über Ehescheidung, von der Gefahr des Reichtums und vom Ehrgeiz der Zebedaiden erheblichen Eintrag zu tun vermöchte. Durchweg erscheint die Mischung von Geschichtlichem und Un- oder Übergeschichtlichem in dem von Wellhausen in Anspruch genommenen mittleren Dritteil des Marcuswerkes nicht so gar viel krauser und hoffnungsloser, als wie im ersten und im letzten Dritteil auch der Fall ist.

Am allerwenigsten aber geschieht der Bedeutung des Petrusbekenntnisses als Richtmaßes, mit dem das Leben Jesu einigermaßen zu differenzieren ist, durch die Behauptung Abbruch. Marcus hätte es statt Kap. 8 ebensogut auch vorher Kap. 1 oder nachher Kap. 12 anbringen können, wie es für seine Gedanken auch nichts verschlagen hätte, die Leidensweissagungen schon von Kap. 3 an zu verstreuen.[2] Damit ist die oben inne

[1] *Marci* S. 65. *Einleitung* S. 81. Übrigens vgl. eine ähnliche Beobachtung schon bei Wendt S. 16f. 21. [2] Wrede S. 120.

halb gewisser Grenzen anerkannte lose Komposition dieses Evangeliums in einer Weise übertrieben, als ob hier, was rechts steht, auch links untergebracht werden und überhaupt abgesehen von Taufe am Anfang, Leiden und Tod am Ende alle Mittelstücke beliebig untereinander vertauscht werden könnten. Eine derartige Anarchie herrscht nun aber in diesem Bericht keineswegs. Die Gleichnisse 4, 1—34 sind nur im früheren, das Gleichnis 12, 1—12 ist nur im späteren Zusammenhang denkbar. Dort handelt es sich noch um das Reich Gottes an sich und dessen herrliche Zukunftsaussichten, hier um einen messianischen König und dessen tragisches Geschick.[1] Und ebensowenig ist es zufällig, wenn der Evangelist in der ersten Hälfte seines Werkes, wo die entflammte Wundersucht des Volkes Befriedigung sucht und findet, Heilungen in größerer Menge, dagegen nach dem Aufbruch zur letzten Reise 10, 1 nur noch eine einzige, die vor Jericho geschehene, zu berichten weiß, gleichsam ein letztes Auflodern der einst unter sonnigem Himmel gefühlten Kraft. Zweifellos häufen sich aus guten Gründen auch Zukunftsweissagungen in demselben Maße, als die Gegenwart versagte; sie gipfeln in einer eschatologischen Schlußrede, die, an den Eingang gestellt, durchaus unverständlich befunden werden müßte. Treffender als die „konsequente Skepsis“ und die „konsequente Eschatologie“ hat Jülicher beobachtet, wenn er schreibt: „Natürlich hängen einzelne Geschichten und Sprüche lose, die Anordnung des Ganzen dagegen ist wohl überlegt und wirksam; eben darum nicht überall pedantisch nach der chronologischen Folge.“[2] Ebenso findet der neueste Biograph, W. Heß, daß Marcus „biographisch betrachtet, allerdings stark enttäuscht und viele der Korrektur bedürftige künstliche Anordnungen aufweist, aber doch in den Hauptperioden chronologisch verfährt. Kein Erzähler kann den Ariadnefaden des Marcusberichtes allzulange aus der Hand

[1] Auch Albert Schweitzer zeigte 1901, S. 32f. dafür noch gutes Verständnis. [2] *Einleitung* S. 276. Vgl. auch Menzies S. 29f.

lassen, wenn er nicht jeden Faden verlieren will."[1] Den Grund kennt v. Soden: „Wußte der Verfasser auch den einzelnen Stücken naturgemäß meist nicht mehr sicher ihre Stelle in der Zeitenfolge der Ereignisse anzuweisen, er kennt doch noch die Epochen und ihren Charakter und hat die Verteilung des einzelnen sehr glücklich getroffen."[2]

Schon in die bisherigen Erörterungen spielte zuweilen auch das dritte, für die Epoche des Lebens Jesu in Anspruch genommene Moment herein: die beginnende Leidensweissagung, die den Gegensatz der späteren, gewitterschwülen Zeit zu den sonnigeren Frühlingstagen in unmißverständlicher Weise kennzeichnet. Aber gerade hier hat Albert Schweitzer prinzipiellen Widerspruch schon früher erhoben[3] und denselben jetzt in einer Weise geschärft, die eine nähere Beleuchtung verdient und herausfordert. Wie in der ersten[4], so ist er auch in seiner zweiten Schrift[5] zwar mit der Annahme zweier kontrastierender Perioden im Leben Jesu einverstanden, hält es aber für unerweislich, daß der Unterschied durch Glück, Erfolg und Sonnenschein auf der einen, durch Widerstand und Abfall, Kampf und Sturm auf der anderen Seite gekennzeichnet werde.[6] Vielmehr sei das Verhältnis gerade das umgekehrte.[7] Gleich

---

[1] *Jesus von Nazareth im Wortlaute eines kritisch bearbeiteten Einheitsevangeliums* 1906, S. V. [2] *Urchristliche Literaturgeschichte* S. 81 f.

[3] Die *Skizze* beginnt S. V mit der Erklärung, daß alle bisherigen Darstellungen des Lebens Jesu am Leidensgedanken scheitern. Dieser hat sich ihm nicht etwa infolge nachgehends sich einstellender Hemmnisse aufgedrängt, sondern gehört von Anfang an zu seinem Messiasbewußtsein, weil dem für ihn feststehenden apokalyptischen Programm gemäß eine Zeit unerhörter Drangsale dem Reichsanbruch vorangehen muß. Nach S. 81 f. macht das Petrusbekenntnis nur insofern Epoche, als zuvor die Gläubigen mit dem zukünftigen Messias, nachher nur dieser allein, und zwar für jene, leiden muß. „Zur eigentlichen Geschichte Jesu" gehört auch nach dem zweiten Werk S. 388 „nur das, was auf seinen Tod hintreibt". So verlangt es der Fanatismus der „konsequenten Eschatologie". [4] S. 32 f. 83 f. 92. 100 f. [5] S. 349. 356. 384.

[6] S. 131. 203. 329, in teilweiser Übereinstimmung mit B. Weiß S. 42 f.

[7] *Skizze* S. 3—6. 60. *Von Reimarus zu Wrede* S. 350.

von Anfang an[1], nämlich Matthäus 5, 11. 12 und 10, 17—25. 32. 38, stellt er den Jüngern Drangsal und Not in Aussicht und äußert sich 11, 20—24 durchaus pessimistisch über seine galiläischen Erfahrungen: „Ohne Matthäus 10 und 11 bleibt alles rätselhaft.“[2]

Ganz besonders hat der Verfasser es abgesehen auf die seinen Schlußtrumpf bildende Stelle Matthäus 10, 23: „Wenn sie euch in der einen Stadt verfolgen, so fliehet in die andere. Wahrlich, ich sage euch: ihr werdet noch nicht mit den Städten Israels zu Ende gekommen sein, bis des Menschen Sohn kommt.“ Er würde noch größeren Eindruck damit erzielt haben, wenn er stärker die Beziehung hervorgehoben hätte, in welcher dieses matthäische Sondereigentum mit einem anderen aus derselben Rede steht, nämlich mit der die Mission innerhalb der Grenzen des jüdischen Landes festbannenden Weisung 10, 5. 6.[3] Beide Stellen scheinen sich gegenseitig zu halten. Sie sehen aus, wie der ältesten Überlieferung angehörig, während die für heidenchristliches Publikum schreibenden Evangelisten Marcus und Lucas Grund und Anlaß genug haben, sie unter den Tisch fallen zu lassen. Indessen ist dagegen zu erwägen: 1. daß jene Stelle ganz unter dieselbe Kategorie gehört, wie anderes, dem Verdacht judaisierender Färbung gleichfalls ausgesetztes Sondereigentum, z. B. Matthäus 5, 19 (der Gebote auflösende Kleinste im Himmelreich), 7, 6 (Heiden als Hunde und Schweine), 16, 17. 18 (der Hauptapostel Petrus), 23, 3 (anerkannte Lehrautorität der Schriftgelehrten), 24, 20 (keine Flucht am Sabbat); 2. daß der Evangelist der fraglichen Stelle überhaupt nicht im Zusammenhang der Missionsrede begegnet

[1] S. 346. 369.

[2] S. 357. Beigetreten ist ihm nur H. Monnier S. 250 f. 254. 288 f., der sich bezüglich der in Betracht kommenden, oben beurteilten Stellen ebenso desorientiert und im übrigen von der Tendenz geleitet zeigt, den Tod Jesu als eine von Anfang an in Aussicht genommene Sache darzustellen. Vgl. namentlich S. 264.

[3] So Loisy *Morceaux d'exégèse* 1906, S. 98.

ist, sondern sie, um sie doch irgendwo unterzubringen, zwischen den Abschluß des 2. Teiles 10, 22 und den Anfang des 3. Teiles seiner Rede einschiebt.[1] Ist das Wort aber als ein erratischer Block zu betrachten, so besteht mindestens schon die Möglichkeit, ihm eine spätere Geburtsstunde anzuweisen; 3. daß hier, wo ganz Israel missioniert werden soll, von einer ersten, gleichsam probeweisen Aussendung in die galiläische Nachbarschaft, von einer „fliegenden Verkündigung durch Israel“[2], davon die Boten demnächst schon wieder zurückerwartet werden und wirklich zurückkehren, nicht mehr die Rede sein kann. Vielmehr ist er es, der zu ihnen zurückkehren wird. Also gehört das Wort in die Zeit, da er seinen Tod vor Augen sieht.[3] Noch viel weniger paßt in jene Frühzeit die 10, 18 eröffnete Aussicht, vor „Statthalter und Könige“[4] gestellt zu werden „zum Zeugnis auch für die Heiden“; 4. daß der Verfasser eines erst nach 70 entstandenen Evangeliums die „Städte Israels“ schwerlich mehr in der geographischen Begrenzung des jüdischen Landes gedacht haben wird; 5. daß es ein methodischer Fehler ist, eine Behauptung, welcher schlechterdings alle übrigen zu Gebote stehenden Zeugnisse widersprechen, auf eine einzige, isoliert dastehende und auf alle Fälle rätselhaft bleibende Stelle wie 10, 23 zu gründen.[5]

Halten wir uns an den gemeinsamen Bericht als an das eigentliche Stammkapital der Synopse, so erhellt bekanntlich aus jeder Zusammenstellung der parallelen Texte ein exegetischer Befund, demzufolge die großen Redekompositionen der Kapitel

[1] Schott in der *Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft* 1906, S. 140f. [2] *Skizze* S. 15.

[3] Richtig R. A. Hoffmann S. 527.

[4] *Skizze* S. 17 verallgemeinernd: „die weltliche Gewalt“.

[5] 1901, S. 16. 1906, S. 355f. Nach S. 357 „können alle natürlich-psychologisch orientierten Leben-Jesu von Weisse bis auf Oskar Holtzmann herunter damit nichts anfangen“. Wie traurig! In Wahrheit besagt die Stelle deutlichst genug dasselbe, was auch Lucas 18, 8, daß der Wiederkommende die Jünger noch mitten in einer keineswegs mit durchschlagendem Erfolg gekrönten Arbeit antreffen wird.

5—7, 10, 13, 23—25, teilweise auch 11 und 18 bei Matthäus sich als kunstvolle, durch die sachliche Einheit der Gesichtspunkte zusammengehaltene und teilweise auch durch Zahlensymbolik (Dreiteilung und Siebenbildung) beherrschte Anreihung von Reden und Sprüchen Jesu aus den verschiedensten Zeiten und Situationen seiner Lehrtätigkeit herausstellen. Es handelt sich für uns teilweise schon um die Bergrede, vornehmlich aber um die Missions- oder Instruktionsrede. Wenn v. Soden in beiden Befehle und Warnungen findet, die auf eine viel spätere Zeit hinweisen, so urteilt er nach Schweitzer damit noch „viel radikaler", als selbst Otto Schmiedel, wenn dieser die Ordnung solcher Reden auf Rechnung des Evangelisten setzt.[1] Nun aber wird im Verdachte des Radikalismus wenigstens Heinrici nicht befunden werden; und doch sagt er genau dasselbe.[2] So wenig sich auch die Methode empfiehlt, nach welcher er die Entstehungsverhältnisse jener Reden begreiflich machen will, darüber werden wir doch auch bei ihm gar nicht im Zweifel gelassen, daß zunächst die Bergrede aus Einzelsprüchen und Spruchgruppen gebildet ist, und daß darin selbst spätere Missionserfahrungen der Jünger zum Ausdruck kommen, „wie dies auch sonst, namentlich in den Missionsanweisungen deutlich sich zeigt Matthäus 10 und die Parall".[3] Nicht anders steht es mit 10, 24. 25: „Diese Sprüche setzen bereits geleistete Lehrarbeit des *μαθητής* voraus, sie zählen also zu denen, welche unter dem Eindruck der Missionsarbeit Bedeutung gewonnen haben."[4] Alle Achtung vor dem zwar durchaus konservativ gestimmten Gelehrten, dem aber eine nicht bloß behauptete Vertrautheit mit der bezüglichen Literatur, die genaue Kenntnis der kritischen Sachlage, die gewissenhafte Verwertung aller unabweislich sich aufdrängenden Erkenntnisse solche Zugeständnisse erschwinglich machen. Und wie der Leipziger Lutheraner, so gibt auch der Berner Friedrich Barth,

[1] S. 302. [2] *Die Bergpredigt* I, 1900. II, 1905.
[3] II, S. 2. [4] II, S. 95.

ein Führer der reformierten Gläubigkeit, unverhohlen der Wahrheit die Ehre, indem er in der Aussendungsrede Vorwegnahmen konstatiert.[1] In der Tat ist die ganze Aussendungsrede nur von unserer Zweiquellentheorie aus zu verstehen.[2] Die geschichtliche Quelle bietet die Rede in der kurzen Form Marcus 6, 7—11 = Matthäus 10, 1. 9—11. 14 = Lucas 9, 1—5, die Redequelle in der Form Lucas 10, 1—12, wozu Matthäus 9, 37. 38. 10, 12. 13. 15. 16 die Parallele und damit zugleich auch in diesem Falle der Beweis für die gewohnte Zusammenarbeitung beider Quellen bei Matthäus vorliegt. Über beide Quellen geht nun aber derselbe Evangelist im 2. und 3. Teil der Missionsrede hinaus. Zunächst nimmt er 17—22 ein Stück vorweg, das Marcus 13, 9—13 = Lucas 21, 12—19 die zweite Hälfte des ersten Aktes der synoptischen Apokalypse bildet und mit seinen Aussichten in eine dunkle Zukunft dort auch allein am Platze ist.[3] Um sich nun nicht einfach zu wiederholen, bringt er daher gegebenen Ortes Matthäus 24, 9. 13. 14 nur noch einzelne Fragmente daraus, 10—12 versetzt mit einigem Sondereigentum.[4] Der Spruch 10, 22, wiederholt 24, 13 = Marcus 13, 13, *ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος σωθήσεται* hat relativ abschließende Kraft, so daß 10, 23 einen angeschweißten Nachtrag bildet. Den 3. Teil der Aussendungsrede eröffnet Matthäus 10, 24. 25 = Lucas 6, 40 ein Spruch über das Verhältnis von Meister und Jünger. Aus der gleichen Redequelle stammt die Ermahnung, sich aus Menschenfurcht nicht vom Bekenntnis abhalten

[1] *Die Hauptprobleme*[2] 1903, S. 151.

[2] Neueste Untersuchungen bei E. Schott *Die Aussendungsrede Matthäus 10, Marcus 6, Lucas 9, 10: Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft* 1906, S. 140—150. Loisy *La mission des disciples: Morceaux d'exégèse* 1906, S. 63—138.

[3] Die Vorwegnahme erkennt auch, wiewohl von verschiedenen anderen kritischen Voraussetzungen ausgehend, B. Weiß S. 22f. an, und nicht minder sehen hier Cary S. 180. 185f. und R. A. Hoffmann S. 511f. 527f. das Richtige.

[4] Wesentlich richtige Beurteilung findet dieser Punkt auch bei R. A. Hoffmann S. 253. 521.

zu lassen Matthäus 10, 26—33 = Lucas 12, 2—9 mit einem sinngemäß angereihten Zusatz 12, 11. 12 = Matthäus 10, 19. 20. Aber auch Lucas 12, 51—53 begegnet Matthäus 10, 34—36, und „es ist gewiß nicht zufällig, daß was in der Fassung des Matthäus zusammengehört, auch von Lucas zusammengehalten ist".[1] Es bildete eben zuvor schon ein zusammenhängendes Stück der Spruchsammlung. Ein anderes Fragment derselben schließt sich 10, 37. 38 = Lucas 14, 25—27 an, und 10, 39 = Lucas 9, 24, wie Matthäus 10, 38 = Lucas 9, 23 war, bildet den Übergang zu dem aus Lucas 10, 16 mit Beiziehung des Spruches Marcus 9, 41 reproduzierten Schluß der Aussendungsrede Matthäus 10, 40—42, wobei indessen 10, 41 schon auf die Stellung der Propheten im Urchristentum reflektiert wird.[2] Der Gesamtbefund läßt kein anderes Urteil zu als: „Matthäus will eine umfassende Belehrung über die Aufgabe und die Schicksale der Jünger bei ihrer Missionsarbeit geben und hat zu diesem Zweck die gesamte ihm vorliegende Überlieferung hier aufgeführt." „Seine großen Reden sind nicht als geschichtliche Niederschläge aufzufassen, sondern sie wollen dem lebendigen Bedürfnisse nach Belehrung aus dem Munde des Herrn selbst genügen."[3]

Das summarische Verfahren, mit welchem A. Schweitzer sich über dieses durch gemeinsame Arbeit vieler errungene Ergebnis der heutigen Evangelienkritik hinwegsetzt, besteht darin, daß er die matthäischen Reden unbesehen nicht bloß als im vorliegenden Umfang treu überliefert, sondern auch als gerade zu der von der Ordnung des Matthäus an die Hand gegebenen Zeit gehalten und insofern inhaltlich und chronologisch über alle Zweifel erhaben behandelt.[4] Daraus greift er dann jeweils gerade diejenigen Stellen heraus, welche von der Kritik als vorwegnehmende Einschaltungen aus späteren Zusammenhängen erkannt sind, wie solches am auffälligsten bei der Dublette 10, 17—22 = 24,

[1] Schott S. 142. [2] Loisy S. 116.
[3] Schott S. 143. [4] S. 377. 384.

9. 13. 14 der Fall ist, deren beide Glieder gleicherweise nur Reproduktion des apokalyptischen Fragmentes Marcus 13, 9—13 sind. Nun beginnen mit Matthäus 10, 17, wie wir sahen, die über die historische Situation der Aussendungsrede hinausgehenden, späteren Zusammenhängen entnommenen Weiterungen der Rede. Daraus ergibt sich als ganz selbstverständliche Folge ein jedes geschichtliche Verständnis ausschließender Kontrast zwischen den auf günstige Bedingungen der Wirksamkeit weisenden Aussendungsworten 10, 9—14 = Marcus 6, 8—11 und den tragischen Aussichten in den beiden letzten Teilen der Rede.[1] Die „konsequente Eschatologie" entledigt sich dieser Schwierigkeit also auf dem Wege, daß sie einer Rede, die sich in allen Quellen als Aussendungsrede einführt, den Charakter der „Instruktionsrede" aberkennt[2], um vielmehr eine „Leidens- und Parusierede" daraus zu machen.[3] Während Weissagungen von peinlichen Lagen, darein die Jünger geraten werden, von Verfolgungen und Prozessen, deren sie gewärtig sein müssen, zum guten Teil als vaticinia ex eventu die späteren Kämpfe der

---

[1] Schon 1901, S. 17 meinte A. Schweitzer, das Nebeneinander von Optimismus und Pessimismus sei „der bisherigen Erklärung", d. h. der oben gegebenen, „unfaßbar" gewesen. Ohne von dem dargelegten Sachverhalt Kenntnis zu verraten, weiß er 1906, S. 230, daß Colani, Bleek, Scholten, Meyer, Keim, Weiffenbach (er hätte auch E. Reuß und noch viele der Besten nennen können) „die Instruktionsrede da zu Ende sein lassen, wo sie sie nicht mehr erklären können". In Wahrheit lassen die Genannten sie da zu Ende gehen, wo die Parallelen der Quelle Marcus 6, 6—11 = Lucas 9, 1—5. 10, 1—12 wirklich zu Ende sind und daher auch Matthäus 10, 16 der erste, diesem entsprechende Teil schließt. Der erst jetzt, im 2. und 3. Teil anhebenden Leidensweissagungen entledigen sich die modernen Theologen nach Schweitzer S. 358 „auf ihre Art, d. h. durch Streichung". In Wahrheit weist man ihnen nur die Stelle wieder an, wo sie zu Hause sind. Dagegen versteht sich Schweitzer selbst am besten auf das Streichen unliebsamer Stellen (s. unten S. 75). Jülicher S. 5: „Die Vergewaltigung von Gesetz und Regel geschichtlichen Untersuchens kann kaum ärger getrieben werden."

[2] S. 146. [3] S. 360.

Gemeinde mit der Welt abspiegeln[1], sofern echt aber jedenfalls nur aus der Lage des Meisters selbst am Ende seiner abschüssigen Lebensbahn verstanden sein wollen, werden sie hier verkehrterweise in eine frühere, ja möglichst frühe Zeit verpflanzt, und wird zu diesem Behuf der 2. und 3. Teil der Rede Matthäus 10 mit dem 1., der allein durch die Parallelen bestätigt ist, auf gleiche Stufe der Geschichtlichkeit gestellt, der ganz allgemein anerkannte und schon längst in den Kommentaren von De Wette, Bleeck, Meyer-Weiß nachgewiesene Kompositionscharakter jener Rede aber fast wie eine Verlegenheitsauskunft der modernen Theologie behandelt, welche sich damit der Konsequenzen der allerneuesten Leidensgeheimnistheorie zu erwehren gesucht hätte.

Zieht man nun ab, was der Verfasser, wo er den Marcusbericht anscheinend aus sich selbst zu widerlegen unternimmt, als Konterbande aus den, nur so ganz gelegentlich ihres Kompositionscharakters für verlustig erklärten, Matthäusreden[2] hereinbringt, so ergibt sich aus der für sich allein in Betracht gezogenen Darstellung Marcus 1—6 genau das Bild, welches er zerstört zu haben behauptet. Von dem großen Erfolg schon des ersten Tages 1, 21. 22 war schon oben (S. 43) die Rede. Ebenso von der chronologisch nicht verwertbaren, rein sachlich geordneten Gruppe 2, 1—3, 6 (S. 37). Kaum ist dieselbe abgeschlossen, so lesen wir 3, 7—12 von ungeheuerem Zulauf aus allen Teilen des südlichen Syrien, von massenhaften Heilungen, von belästigendem Gedränge, davor er bald in das Schiff flüchten muß 3, 20. 6, 31, bald im eigenen Hause nicht so weit verschont wird, um die tägliche Mahlzeit zu sich nehmen zu können 3, 20. 6, 31, von jerusalemischen Abgesandten, die nach Galiläa kommen, um sich die bedenklich werdende Sachlage zu besehen 3, 22. 7, 1, von enorm gesteigerten Wunder-

[1] Richtig hat das schon Bruno Bauer erkannt, wie A. Schweitzer S. 146 selbst berichtet. Vgl. auch Wellhausen *Matthäus* S. 48, Monnier S. 254. [2] *Skizze* S. VIIf. 4. 1906, S. 301. 360.

taten diesseits wie jenseits des Sees 5, 1f. 21f., bis in der Vaterstadt, wo man sich in das Auftreten des von Jugend auf Wohlbekannten nicht zu finden wußte, ein erster Mißerfolg eintritt 6, 1—6, der aber dem massenhaften Zulauf von anderwärts keinen Eintrag tut 6, 33. 34. 55. 56.

Durch ganz ebenso unzweifelhafte Zeugnisse begründet ist aber der entgegengesetzte Eindruck, den man aus der Darstellung Marcus 7—9 (bis zur Reise nach Jerusalem) davonträgt. Mag auch der Bericht vom Konflikt mit den jerusalemischen Schriftgelehrten 7, 1—23 für unsere Beurteilung der sittlichen Frage eine Niederlage der Angreifer bedeuten[1], Tatsache ist, daß sofort 7, 24 der galiläische Boden geräumt, die Jünger Marcus 8, 15 = Matthäus 16, 6 = Lucas 12, 1 vor dem Sauerteig der Pharisäer gewarnt werden, Jesus seither meist im Norden und Osten umherzieht und selbst auf dem Durchzug nach Süden 9, 30 nur inkognito in Galiläa weilen kann. Man hat also immerhin ein Recht, von „Rückzügen und Fluchtwegen" zu sprechen[2], und selbst der gewählte Lieblingsausdruck des Matthäus (zehnmal, sonst im Neuen Testament nur viermal) spricht dafür (vgl. namentlich 2, 12—14. 22. 4, 12. 12, 15. 14, 13. 15, 21). Was aber die Hauptsache ist: gleich auf das Petrusbekenntnis folgt die erste große Leidensweissagung Marcus 8, 31 = Matthäus 16, 21 = Lucas 9, 22 — dazu bei Marcus und Matthäus eingeleitet mit ἤρξατο[3] —, der bekanntlich noch zwei andere folgen, mit deren sich steigernder Deutlichkeit das dunkle Wort vom scheidenden Bräutigam Marcus 2, 20 = Matthäus 9, 15 = Lucas 5, 35, ganz abgesehen davon, daß es in die oben besprochene Gruppe fällt, also chronologisch unbestimmbar und überdies im Hin-

[1] So Albert Schweitzer S. 350

[2] Gegen Monnier S. 257f.

[3] Darauf soll übrigens weiter kein Gewicht gelegt werden. Vgl. Wrede S. 20f. 92, Dalman *Worte Jesu* I, S. 21f., Wernle *Quellen* S. 37f.

blick auf die schon früh (Didache 8, 1) bezeugte Sitte des Karfreitagsfastens redigiert ist[1], nicht verglichen werden kann.[2] Ganz in die Luft gebaut ist vollends die Konstruktion, wonach Jesus in der früheren Periode auch den Seinigen, in der späteren nur noch sich selbst Leiden in Aussicht stelle. Gerade erst die späteren, hinter das Petrusbekenntnis fallenden, Worte sprechen ganz unmißverständlich vom Leidensweg, den die Jünger in der Nachfolge des Meisters wandeln werden Marcus 8, 34 = Matthäus 16, 24 = Lucas 9, 23. Sie können Matthäus 10, 24. 25 = Lucas 6, 40 unmöglich für sich ein besseres Los erwarten, als jener. Ganz unzweifelhaft folgen Marcus 8, 31. 34—36 gleich der ersten Weissagung, darin Jesus als Prophet des eigenen Todesgeschickes auftritt, sofort auch die Ankündigungen von entsprechenden Leiden nach, darauf die Seinigen sich gefaßt zu machen haben. Jeder natürlichen Logik entspricht es, wenn Leiden und Drangsale aller Art den Jüngern in dem Moment in Aussicht gestellt werden, da der Meister selbst den Todesweg antritt. Aber eben darum, weil es das Natürliche ist, soll es zu den Verirrungen der psychologischen Methode gehören. So meint man dort, wo der Kultus des Un- und Übernatürlichen im Schwange geht. Darum brauchen auch die Schlußweissagungen Marcus 13 = Matthäus 24 nicht mehr länger, wie die Kritik bisher getan hat, geprüft und untersucht zu werden auf den Unterschied der Elemente, die der Eschatologie Jesu angehören und auch sonst in der Redensammlung begegnen, von solchen, die der apokalyptischen Produktivität der Gemeinde entstammen und zugleich Rückspiegelungen der Unbilden darstellen, welche die Gläubigen „von ihren eigenen Volksgenossen“ 1. Thess. 2, 14 und von Heiden zu erfahren hatten. Sie „können nicht von Jesus sein“,

[1] E. Schwartz *Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft* 1906, S. 27f.

[2] Vgl. darüber meine Ausführung in den *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* 1901, S. 954f.

werden also kurzweg aus der Geschichte gestrichen.[1] Denn „in den Texten steht klärlich, daß Jesus seinen Jüngern nicht von Leiden nach seinem Tod redet".[2] Aber selbst wenn es erlaubt wäre, die einzige Stelle, da bei Marcus vor dem Petrusbekenntnis vom Leiden die Rede ist, 2, 19. 20 zugunsten des Nestes von Einbildungen zu verwerten, das sich hier vor unseren Blicken aufbaut, kämen wir nicht weiter. Denn „klärlich" steht dort nur geschrieben, daß für die Jünger Trauerzeit sein wird, „wenn der Bräutigam von ihnen genommen sein wird", also eben gerade nicht schon vorher.

Wir sind bei dem unvermeidlichen Schluß angelangt, daß die Unterscheidung der beiden Phasen des öffentlichen Lebens Jesu nach den Gesichtspunkten der aufsteigenden und der absteigenden Linie zu Recht besteht. Bei seiner zur Beschämung der gleichzeitigen Theologen unternommenen Umkehr in das Gegenteil hat A. Schweitzer schließlich noch die Hauptsache vergessen, daß nämlich nicht bloß der Marcusbericht es so und nicht anders verlangt, sondern auch ein Lucas 22, 35. 36 aus der Spruchsammlung erhaltenes Logion, darin Jesus selbst im Rückblick auf das frühere Wort 10, 4 die Jünger anredet, wie folgt: Einst habe ich euch gesandt ohne Beutel, Tasche und Schuhe, und ihr habt keinen Mangel gehabt — also in eine gastliche Welt; aber von nun an bedürfet ihr nicht bloß des Beutels, sondern auch des Schwertes — also in einer mittlerweile feindselig gewordenen Welt. Vor diesem Gegensatz von Einst und Jetzt, wie ihn Jesus mit dürren, unmißverständlichen Worten feststellt, fällt der Erweis des Gegenteils verheißende Kunstbau der eschatologischen „Konsequenz" vollends in sich zusammen.

---

[1] S. 386.

[2] S. 357. Präludien dazu schon 1901, S. 81f. 88f. 100f.

V

Ein weiteres entscheidendes Gewicht für die wesentliche Zuverlässigkeit des Marcusberichtes hat P. W. Schmiedel in die Wagschale gelegt mit dem mehrfach ausgeführten Satz von den „Grundsäulen eines wahrhaft wissenschaftlichen Lebens Jesu".[1] Der zu ihnen hinführende Weg entspricht der unanfechtbaren historischen Methode, wonach in einem offenbar der Verherrlichung einer geschichtlichen Größe gewidmeten Bericht vor allem solche Punkte Glauben verdienen, wo diesem Zweck weniger entsprochen wird, weil, was erzählt wird, eher dazu führen könnte, an der Verehrung des Helden irre zu machen, so daß man schließen darf: hätte dieses und jenes sich dem Berichterstatter nicht als glaubhaftest überliefert, dabei wohl auch schon allbekannt geradezu aufgedrängt, so würde er von sich aus keine Veranlassung gefühlt haben, es zu reproduzieren. Auf unseren Fall angewandt, spricht dieses Kriterium geschichtlich treuer Berichterstattung mächtig für die Erzählung des Marcus, sofern dieselbe noch ganz unbefangen Berichte mit sich führt, welche von Matthäus und Lucas entweder übergangen oder tendenziös umgeformt, auf dem einen oder anderen Wege also beseitigt worden sind. Es handelt sich dabei vornehmlich um sieben Stellen: 1. Nach 3, 21 kommen Jesu Angehörige, d. h. nach 3, 31 seine Mutter und seine Brüder, nach Kapernaum, um sich des nach ihrer Ansicht entgleisten Familiengliedes zu bemächtigen (*ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη*), was keiner der Seitenreferenten nachzuerzählen wagte; schon darum nicht, weil an diesem Riff die ganze Legende von der Jungfraugeburt scheitert, von der Mariologie des Lucas gar nicht zu reden. 2. Jesus heißt 6, 3 „der

[1] *Das 4. Evangelium gegenüber den 3 ersten* 1906, S. 16—22. 31—33. Vorwort zur englischen Übersetzung von A. Neumanns *Jesus* 1906, S. VIII—XXIII. *Protestantische Monatshefte* 1898, S. 307, 1906, S. 260—264. Im Anschlusse daran Mehlhorn S. 16f. 19.

Zimmermann, der Sohn der Maria", weil er als ältester Sohn Stelle und Geschäft seines verstorbenen Vaters vertritt; dagegen Matthäus 13, 55 „der Sohn des Zimmermanns", Lucas 4, 22 „Josephs Sohn", während hier die bei Marcus und Matthäus angeschlossenen Brüder und Schwestern, offenbar nachgeborene Kinder, wegfallen. 3. Nach 6, 5. 6 konnte er in dem ungläubigen Nazaret keinerlei eigentliche Krafttat (*δύναμις*) verrichten, sondern nur wenige Sieche durch Handauflegung heilen, so daß er sich selbst über den Unglauben wunderte, der ihm hier entgegentrat; nach dem verkürzten Bericht Matthäus 13, 58 „verrichtete er daselbst nicht viele Krafttaten um ihres Unglaubens willen"; Lucas versagt vollends. 4. Aber auch dem wundersüchtigen Verlangen nach Krafttaten bei anderen soll 8, 12 nicht entsprochen werden: „wahrlich, ich sage euch, diesem Geschlecht soll kein Zeichen gegeben werden", und wenn Matthäus 12, 39. 16, 4 = Lucas 11, 29 fortfahren: „außer dem Zeichen des Jonas", so ist damit ja nach Lucas 11, 30. 32 = Matthäus 12, 41 trotz 12, 40 die Bußpredigt an die Niniviten gemeint. 5. Ablehnung des Prädikates „gut" Marcus 10, 18 mit Hinweis auf Gott als den „allein guten", Lucas 18, 19 nicht verleugnet, dagegen Matthäus 19, 17 offenkundig verdreht. 6. Nach 13, 32 weiß auch der Sohn nicht Tag und Stunde der Weltkatastrophe; Matthäus 24, 36 wahrscheinlich, bei Lucas gewiß gestrichen. 7. Der Kreuzesruf 15, 34 = Matthäus 27, 46, bei Lucas durch ganz andersartige Kreuzesworte ersetzt. Mit diesen sieben unentfernbaren Zeugnissen kann sich die kleine Zahl derjenigen, die in gleicher Richtung bei Matthäus und Lucas gehen, ohne daß Marcus mit dafür eintritt, nicht messen. Er schweigt z. B. zu Matthäus 11, 19 = Lucas 7, 34. Dagegen kommt nur ein einziger Fall in Betracht, da er hinter den Seitenreferenten zurückzustehen scheint, sofern Matthäus 12, 32 = Lucas 12, 10 Worte gegen den Menschensohn vergeben werden können, nicht aber Lästerung des Geistes, während Marcus 3, 28. 29

ein solcher Unterschied überhaupt nicht gemacht, sondern einfach gesagt ist: alle Sünden mit Ausnahme dieser einen haben noch Aussicht auf Vergebung.[1] Das bedeutet Verallgemeinerung, aber nicht Widerspruch.

Ein Bericht mit so handgreiflichen, übrigens noch leicht zu vermehrenden[2] Spuren einer Menschlichkeit, die noch vernehmlichst gegen den schon bei den nächst anschließenden Seitenreferenten mächtig verspürbaren Zug nach Verherrlichung, ja Vergottung protestiert[3], darf Anspruch darauf erheben, in erster Linie auf seine geschichtliche Grundlage hin angesehen zu werden, zumal da es ihm auch in vielen seiner rein anekdotenhaft erzählten, schmucklos eingerahmten Einzelbilder und Momentaufnahmen nicht an der Frische und bewegten Anschaulichkeit echt volkstümlicher Erinnerungen, an festhaftender Lokalfarbe und wahrnehmbarstem Erdgeschmack fehlt. Diese schon seit Weiße und Heinrich Ewald oft hervorgehobene Eigenschaft ist noch neuerdings von Wernle[4], Gloag[5], Swete[6], Menzies[7], Wellhausen[8], Johannes Weiß[9], Pfleiderer[10] und Jülicher[11] so richtig und treffend dargetan worden, daß

---

[1] Während Nath. Schmidt S. 238. 276 die Geschichtlichkeit der Darstellung Marcus 3, 21. 6, 5. 8, 12 anerkennt, bemüht er sich S. 133 die Vergebbarkeit von Sünden gegen die Person des Menschensohnes einer kirchlichen Redaktion auf die Rechnung zu schieben. Wie unwahrscheinlich und dem obigen Kanon direkt zuwiderlaufend! Überdies aber würde sich ja aus solchem Sachverhalt gerade ein Schluß gegen die Priorität der Matthäusform ergeben.

[2] Vgl. Wernle *Die Quellen des Lebens Jesu* S. 40f.

[3] R. A. Hoffmann sucht vergeblich den „Grundsäulen" das Anstößige, damit freilich auch Beweiskräftige zu benehmen durch Zuhilfenahme teils sprachlicher Finessen bezüglich Marcus 6, 3. 5. 6 (S. 239), teils seiner hier ihre Tugend bewährenden Unterscheidung von U[1] und U[2] bezüglich Marcus 10, 17 (S. 411f.) und 13, 32 (S. 543).

[4] *Die synoptische Frage* S. 204f.

[5] *Introduction to the synoptic gospels* 1895, S. 185f. [6] S. LVII.

[7] S. 33f. [8] *Einleitung* S. 51. 59. [9] I[2], S. 43. [10] I, S. 396f.

[11] *Realencyklopädie* S. 293. Übrigens kann sich diesem Eindruck selbst Nath. Schmidt S. 225 nicht ganz entziehen.

Versuche, alles nur auf Liebhaberei für behagliche Breite[1], Ausmalung durch angebrachte Detailzüge und anderen Zierat zurückzuführen und darin sogar Annäherung an apokryphe Manier zu erblicken[2], dagegen nicht aufkommen. Unser zweites kanonisches Evangelium ist und bleibt ein Erzeugnis nachgehender und fortgesetzter Verarbeitung vieler, meist Augenblickseindrücke von kritischen Momenten und dramatischen Auftritten echt volkstümlich festhaltender, Erinnerungen, gepflegt im Sinne und zugunsten der Bedürfnisse einer andachtsvoll auf- und zurückschauenden Gemeinde, nicht minder aber auch zu Zwecken der Verteidigung und der Werbung nach außen: ein durchaus naturwüchsiges Gebilde erster und frischester Triebe am Lebensbaum der Urchristenheit, eben darum aber auch als geschichtliche Urkunde ebensosehr positiven Wert beanspruchend, wie kritischer Sichtung bedürftig.

---

[1] Merx II, 2, S. 60: „Der behagliche, malerische Marcus!"

[2] So Badham *St. Mark's indebtedness to St. Matthew* 1897, S. 44. Vgl. dagegen A. Wright *Some New Testament problems* S. 256f. Swete *The gospel according to St. Mark* 1898, S. LXIX.

Aus dem Asklepieion von Kos

Von **Rudolf Herzog** in Tübingen

(Hierzu Tafel I)

I Schlangenopfer

1 Das Dankopfer an Asklepios

Unter dem Titel „Ein Dankopfer an Asklepios" hat Richard Wünsch in dieser Zeitschrift 1904 VII 95—116 den vierten Mimus des Herondas *Ἀσκληπιῷ ἀνατιθεῖσαι καὶ θυσιάζουσαι* als religionsgeschichtliches Dokument behandelt und von diesem Gesichtspunkt aus in ein neues Licht gerückt. Seine Voraussetzung (S. 114), daß wir die Aussagen des Herondas über die geltenden Rituale unbedenklich als urkundliches Material verwerten dürfen, ist durchaus berechtigt, wenn ich auch die Begründung etwas anders fassen möchte: nicht als Vertreter der *docta poesis* der Alexandriner hat er die koischen Rituale studiert, sondern als *βιολόγος* hat er getreulich das wiedergegeben, was er während seines Aufenthalts in Kos ohne gelehrtes Studium nach dem Leben beobachtete. Ich kann für diese Auffassung auf meine Ausführungen in den Jahresheften des österr. archäol. Instituts 1903 VI 215f. verweisen.

Wünsch hatte nicht die Absicht, das Gedicht nach allen Richtungen auszuschöpfen, er begnügte sich mit der Behandlung einzelner Punkte. So weist er S. 95 zwar darauf hin, daß der Schauplatz der Handlung kürzlich wiederentdeckt worden sei, aber er geht auf die archäologischen Fragen nicht weiter ein.

Die Aufdeckung des Asklepieions von Kos ist im Herbst 1904 vollendet worden, zu seiner Entdeckung 1902 war ich durch zehnjährige Beschäftigung mit Herondas geführt

worden.[1] Die Nachprüfung seiner Schilderung an den Ergebnissen der Ausgrabungen mußte daher für mich einen besonderen Reiz haben, und ich wurde durch sie immer mehr von dem urkundlichen Wert des literarischen Zeugnisses überzeugt. Schritt für Schritt erläuterten sich gegenseitig der archäologische Befund und die Darstellung des Dichters. Die Resultate dieser Vergleichung habe ich vorläufig in meinem ersten Ausgrabungsbericht Arch. Anz. 1903, S. 8 und ausführlicher in den österr. Jahresheften a. a. O. gezogen. Seither glaube ich in der Deutung der monumentalen Zeugnisse noch weiter gekommen zu sein und dadurch eine Erkenntnis gewonnen zu haben, die weitere religionsgeschichtliche Ausblicke eröffnet. Zunächst soll die Vorstellung vom Schauplatz der Handlung auf die neue Grundlage gestellt werden, wobei ich das schon a. a. O. Erörterte nur kurz wiederhole.

Tafel I Abb. 1

Unter den drei Tempeln des Asklepieions kommt nach den Zeitverhältnissen nur der Tempel B in Betracht. Für das Gedicht ist kein weiterer Spielraum als 270—250 möglich, der neue Tempel A ist kaum vor 250 erstellt worden. Wenn der neue Tempel den Schauplatz bilden würde, so müßte auch der Dichter darauf anspielen. Da der Tempel B noch während des ganzen Altertums bestand, so wäre auch kein Grund gewesen, das Gemälde des Apelles, das ja jedenfalls lang vor dem Bau des neuen Tempels geschaffen war, in diesen überzuführen.

Der erste Teil des Mimus spielt nun aber nicht im Tempel oder seinem Vorhof, wie Wünsch S. 95 annahm, sondern vor ihm, am Altar, den die Statuen der Familie des Asklepios, eine Stiftung des Euthias, ein Werk der Söhne des Praxiteles, schmückte. Hier wurde das Gebet gesprochen, hier das Weihgeschenk niedergelegt, hier der Küster gerufen, um das Opfertier in Empfang zu nehmen und das Opfer zu besorgen. Um Altar und Tempel, wohl nicht auch noch in dessen Vorhalle,

[1] Vorläufige Berichte über die Ausgrabungen *Arch. Anz.* 1903, S. 1 ff., 186 ff. 1905, S. 1 ff.

standen die von den Frauen bewunderten plastischen Werke. Während dieser Handlungen ist der Tag herangekommen: die große Tür, die von der Vorhalle des Tempels in die Cella führt, wird geöffnet, der Vorhang aufgezogen. So hat Wünsch S. 108f. richtig die Worte *ἡ θύρη γὰρ ὤικται κἀνεῖθ' ὁ παστός* gedeutet und durch die jetzt noch in italienischen Kirchen zu beobachtende Einrichtung des Vorhangs als zweiten Abschlusses direkt hinter der Tür erläutert. Nur dürfen wir nicht wie in Italien an einen schweren ledernen Vorhang denken, sondern an einen leichten, in die Höhe oder auf die Seite zu ziehenden, leinenen Vorhang, der auch einigen Abstand von der Tür gehabt haben kann. Es mag der Mühe wert sein, die wenigen antiken Zeugnisse darüber, die ich gefunden habe, zu zitieren. Genau dieselbe Szene schildert im Isisheiligtum Apuleius *met.* XI 20 *sic anxius et in proventum prosperiorem attonitus templi matutinas apertiones opperiebar. ac dum velis candentibus reductis in diversum deae venerabilem conspectum adprecamur etc.* XI 22 *ducit me protinus ad ipsas fores aedis amplissimae rituque sollemni apertionis celebrato ministerio ac matutino peracto sacrificio de opertis adyti profert quosdam libros.*[1] Den Zweck dieses Vorhangs als eines Zwischenverschlusses lernen wir kennen aus Porphyrius *de antro nymph.* 26, S. 74 Nauck: *τὸν δὲ νότον θεοῖς νέμοντες ἱσταμένης τῆς μεσημβρίας ἐν τοῖς ναοῖς τῶν θεῶν τὰ παραπετάσματα ἕλκουσι, τὸ Ὁμηρικὸν δὴ τοῦτο φυλάσσοντες παράγγελμα, ὡς κατὰ τὴν εἰς νότον ἔγκλισιν τοῦ θεοῦ οὐ θέμις ἀνθρώπους εἰσιέναι εἰς τὰ ἱερά, ἀλλ' ἀθανάτων ὁδός ἐστιν.*

Im Artemision von Ephesos wurde der Vorhang, was als das gewöhnliche gelten muß, zur Enthüllung aufgezogen, im

[1] Vielleicht nur für ein Kapellchen im Tempel diente der *παστὸς λινοῦς* in dem Bauinventar Dittenb. *Syll.* 583, 23 und die *παραπετάσματα τρία* in einem unedierten Stiftungsinventar des Heiligtums der ägyptischen Götter in Kos, beides aus römischer Zeit. — Daß die feierliche Zeremonie der Tempelöffnung nicht auf die Isistempel beschränkt war, zeigt meine Stellensammlung in den österr. Jahresh. a. a. O. S 219 [7].

Zeustempel von Olympia der von Antiochos IV. gestiftete, vielleicht aus dem Tempel von Jerusalem stammende Vorhang herabgelassen.[1]

Die folgende Betrachtung von Kunstwerken spielt sich also in der Cella des Tempels ab. Das Gemälde des Apelles, das wohl eine königliche *πομπή* für den Gott verewigte, paßte mit seinem Rechteckformat an eine Langseite der Cella.

Die Betrachtungen der Frauen werden unterbrochen durch den Küster, der ihnen den guten Ausfall des Opfers meldet. Nun ist ihre Aufgabe erfüllt. Sie wenden sich zum Gehen und erteilen vorher noch der Dienerin Kokkale vier Aufträge:

1. Sie soll dem Küster, der bei ihnen steht, sein *γέρας* abliefern, das *σκέλος* des Huhns.

2. Sie soll für die heilige Schlange den ihr zukommenden *πελανός* unter heiligem Schweigen in das Loch legen.

3. Sie soll Opferbrote (*ψαιστά*) für den Gott mit Wein netzen, um sie dann, wie Wünsch trefflich erklärt, in dem vorgeschriebenen Zustand auf den heiligen Tisch des Gottes zu legen. Dieser Tisch stand in der Vorhalle, wir haben sein Fundament aufgedeckt und ebenda einen sehr fein gearbeiteten Tischfuß von rotem Marmor gefunden.[2] Das übrige wollen die Frauen *οἰκίης ἕδρῃ* verzehren, was ich lieber mit „zu Hause" übersetzen als auf ein *ἑστιατόριον* oder *οἴκημα δαμόσιον* im Heiligtum beziehen möchte.[3]

---

[1] Pausanias V 12, 2 und Frazers Kommentar dazu.

[2] Ein heiliger Tisch stand zu demselben Zweck im Asklepiostempel von Athen, Aristophanes *Plutos* 678. IG II 836, 23.

[3] *Syll.* 616 = Paton-Hicks 37, 39, aber nicht im Asklepieion. Wünsch erinnert S. 115[1] fälschlich an die koische Inschrift *Syll.* 734, 71 (= Paton-Hicks 36b, 33), wo „beim Heiligtum des Asklepios *ξενῶνες* und eine *οἰκία* erwähnt werden". Die Inschrift handelt vielmehr von einem Privatheiligtum des Herakles. Über die Gasthäuser in den Heiligtümern ist jetzt das Material gut gesammelt von E. Ziebarth *Beiträge zum griechischen Recht, Zeitschr. f. vergl. Rechtswissenschaft* XIX 291 ff. — Die Lösung der Frage hängt davon ab, ob für dieses Opfer bestimmt war *τούτων ἀποφορά* oder *οὐκ ἐκφορὰ ἐκ τοῦ τεμένους*, wie es so oft in den

4. Nachträglich wird sie noch erinnert, von der *ὑγίεια*, dem geweihten Brot, mitzunehmen, d. h. es sich von dem Küster geben zu lassen. Wünsch hat gesehen, daß diese *ὑγίεια* mit den *ψαιστά* identisch ist. Seine Analogie mit der *oblata*, dem Brot vor der Weihung, und der *hostia*, dem geweihten Brot in der christlichen Kirche erscheint mir schlagend.

Für die Schlußsentenz ist noch keine befriedigende Deutung gefunden. Bei den Deutungen von Wünsch, „denn für heilige Handlungen ist das Heilbrot größer an Anteil als eine Verfehlung", d. h. „die Hygieia, beim Opfer genossen, tilgt alle dabei begangenen Fehler" oder von Crusius in der 3. und 4. Auflage seines Herondas *„in sacris enim peccata quaelibet tollit cibus sacratus portiunculae"* mit Hinweis auf Äschylus *Choeph.* 519 *τὰ δῶρα μείω δ' ἐστὶ τῆς ἁμαρτίας* muß man eine sehr gewundene theologische Weisheit den Frauen in den Mund legen und der Gen. *τῆς μοίρης* steht dabei ganz in der Luft. Von ihm wird man ausgehen müssen. Die *μοῖρα* oder *μερίς* ist ja aus den Opferinschriften zur Genüge bekannt, sie ist das *γέρας* des Küsters. Daher sagt mir besser zu die Lesung und Erklärung in Crusius' 2. Auflage *ἦ γὰρ ἱροῖσιν μέζων ἅμ' ἀρτίης ἡ ὑγίη 'στὶ τῆς μοίρης praesente portiuncula liberalior datur cibus sacratus.* Dieser nüchterne profitliche Grundsatz paßt am besten zum Charakter der Frauen und zum Schluß des Mimus.

2 Der *πελανός* als Sportel

Eine besondere Erörterung verlangt der zweite Auftrag: *ἔς τε τὴν τρώγλην τὸν πελανὸν ἔνθες τοῦ δράκοντος εὐφήμως.*

koischen und anderen Opfervorschriften heißt. Für meine Auffassung erinnere ich an die *ἀποφόρητα* und *ἀποστολαί* von den großen Opferfesten, die ebenso nach Hause gehen wie bei den Opfern des Menas Dittenb. *Or. Gr. Inscr.* 339, 72 *μετεδίδου δὲ τοῖς ἀλειφομένοις τῶν ἱερῶν τῶν ἀπὸ τοῦ ἀλείμματος εἰς οἶκον.* Stengel *Hermes* 1906, S. 239[3] glaubt, daß bei chthonischen Kulten die *ἐκφορά* verboten gewesen sei. Aber das muß noch nachgeprüft werden.

Diese Worte haben bisher bei niemand Anstoß erregt. Man weiß, daß *πελανός* (mit *παλύνω* etymologisch zusammengebracht) oder attisch *μελιτοῦττα* (*μελιτόεσσα* sc. *μᾶξα*) ein kleiner Kuchen oder Teig aus feinem Mehl, gemischt mit Honig und Mohn, war, der beinahe nur in chthonischen Kulten geopfert wurde, ursprünglich zur Besänftigung der chthonischen Tiere, hinter denen sich die verderbenden oder heilenden und mantischen Tierdämonen ältesten Volksglaubens verbergen. Daraus erklärt sich auch die Zusammensetzung des Kuchens mit Honig und Mohn.[1] So erschien es denn als selbstverständlich und wurde deshalb allgemein angenommen, daß auch hier ein solcher Kuchen der heiligen Schlange in ihr Loch gereicht wird.

Diese Annahme muß nun aber am archäologischen Befund nachgeprüft werden. Da die anderen Handlungen noch im Tempel geschehen sollen, so ist in diesem auch die *τρώγλη τοῦ δράκοντος* anzunehmen. So war es im athenischen Asklepieion, Aristoph. *Plutos* 733 *ἐξηξάτην οὖν δύο δράκοντ' ἐκ τοῦ νεώ.* 740 *ὁ θεὸς εὐθέως ἠφάνισεν αὑτὸν οἵ τ' ὄφεις εἰς τὸν νεών.* In Epidauros kommt die Schlange aus dem *ἄβατον*, Dittenb. *Syll.* 802, 116 *ὕπνου δέ νιν λαβόντος ἐν τούτωι δράκων ἐκ τοῦ ἀβάτου ἐξελθὼν τὸν δάκτυλον ἰάσατο τᾶι γλώσσαι, καὶ τοῦτο ποιήσας εἰς τὸ ἄβατον ἀνεχώρησε πάλιν.* Dieses *ἄβατον* war nach Pausanias räumlich vom Tempel getrennt, der wie der koische kein *ἄδυτον* hinter der Cella hat. Welches die Reste des *ἄβατον* im Heiligtum sind, ist kontrovers und noch nicht geklärt.[2] Nach der Ovid *Metam.* XV 666ff. zugrunde liegenden hellenistischen Tradition hatte

[1] Ich verweise auf die Literatur über den *πελανός*: Stengel *Griech. Kultusaltertümer*[2] S. 89f. Derselbe *Hermes* 29, 281—289. 31, 477f. 39, 615f. Herzog ebenda 29, 625f.

[2] Holwerda bekämpft Athen. Mitt. 27, 289ff. mit guten Gründen die Ansetzung des *ἄβατον* bei Kavvadias *Τὸ ἱερόν* S 121ff. Sein eigener Vorschlag ist aber auch nicht überzeugend. — Die *θόλος* als Schlangenzwinger muß aus dem Spiel bleiben.

die epidaurische Schlange ihren Sitz im Tempel.[1] Das epidaurische ἄβατον wird die alte, nach dem Bau des neuen Tempels noch heilig gehaltene Kultstätte sein. Die heilige Schlange oder die Schlangen scheinen in den Asklepieia dem Publikum nicht sichtbar gewesen zu sein, da sie in den ἰάματα nur im Traum heilen, *Syll.* 803, 69ff. 103ff. 116ff. 119ff., während die heiligen Hunde und Gänse bei Tag im Heiligtum herumlaufen und heilend mithelfen, 802, 126. 803, 37. 133ff. Es war also gar nicht notwendig, daß die τρώγλη einen lebenden δράκων barg, wenn auch wahrscheinlich beständig Schlangen gehalten wurden, um zu feierlicher heiliger Handlung oder zu Wundern zur Verfügung zu sein. Das Publikum brauchte nur das Schlangenloch zu sehen, welches das chthonische Tier mit der Oberwelt verband und gerade so weit war, daß ein Schlangenleib durchschlüpfen und ein πελανός hereinfallen konnte.[2]

Im koischen Tempel kann die τρώγλη τοῦ δράκοντος nur in der Cella gesucht werden. In der Cella, deren zur Vorhalle erhöht liegender Fußboden zum großen Teil erhalten ist, sind zwei Einbauten zu erkennen: vor der Rückwand ein breites Basisfundament, das für die drei Kultstatuen der offiziellen Inhaber Ἀσκλαπιοῦ καὶ Ὑγιείας καὶ Ἠπιόνας nebeneinander Platz bot, und vor der linken Wand eine nachträglich, aber in guter hellenistischer Zeit sehr sorgfältig in die Fundamente eingebettete rechteckige Grube, mit Platten von schwarzem Marmor in sorgfältiger Fugung ausgekleidet, auch unten auf Tafel I Abb. 2

[1] Der Schauplatz ist natürlich sowohl hier als in der Vorlage des Plautinischen *Curculio* das berühmte Hieron im Waldtal, nicht das obskure Heiligtum in der Stadt. Die Römer verwischen nur aus Unkenntnis des Lokals den Tatbestand.

[2] Das ist die Bedeutung von τρώγλη, Loch zu einem Hohlraum. Eine weite Drachenhöhle heißt φωλεός oder wie Plut. *de def. or.* 15 φωλεώδης τις δράκοντος χειά. Die heiligen Schlangen waren nach der Tradition nicht von übermäßiger Größe. Es mag hierbei erwähnt werden, daß wir bei der Ausgrabung des Asklepieion eine auffallend große Anzahl verschiedener Schlangenarten gefangen haben. Keine war viel über 1 Meter lang.

Steinplatten stehend, oben in Höhe des Fußbodens der Cella mit einer schweren Deckplatte abgeschlossen. In der Deckplatte war ein rechteckiges Loch.

Diese Einrichtung wäre als Quartier für lebende Schlangen sehr ungemütlich und unpraktisch, sie erfüllt aber alle Bedingungen, die an den Behälter eines θησαυρός gestellt wurden, der zur feuer- und diebessicheren Aufbewahrung des durch einen Aufsatz hereingeworfenen Geldes diente. Über solche θησαυροί, Opferkassen, sind wir neuerdings durch Funde und Forschungen so gut unterrichtet, daß die Bestimmung evident ist.[1] Außer den gefundenen Thesauren selbst belehren uns Inschriften über ihre Einrichtung und über die Gelder, die in sie eingeworfen wurden. So hat die Inschrift von Andania *Syll.* 653 einen besonderen Abschnitt θησαυρῶν κατασκευᾶς Z. 89—95 (Hiller a. a. O. S. 263). Zwei θησαυροὶ λίθινοι κλαικτοί mit je zwei Schlüsseln, der eine im Tempel, sollen errichtet werden. Sie sind jährlich einmal zu öffnen.[2] Es folgen Bestimmungen über die Verrechnung der vorgefundenen Gelder. Noch sicherer wird die Bestimmung unserer Grube durch eine Inschrift, von der wir zwölf Bruchstücke in dem Gebäude römischer Zeit (D) direkt neben Tempel B verbaut gefunden haben. Der Schriftcharakter läßt einen Spielraum etwa zwischen 280 und 260. Sie setzt nur einen Tempel voraus, also existiert der Tempel A mit der oberen Terrassenanlage noch nicht. Die Inschrift enthält den Beschluß, einen Thesauros im Tempel zu errichten. Die in ihn fließenden Gelder sollen zur Fundierung des Festes, seiner Opfer und Spiele dienen, die Schaffung des Thesauros und seiner Quellen gehört also zur Vorbereitung der Einrichtung der großen,

[1] Hiller von Gärtringen *Thera* I 260—264. Graeven *Die tönerne Sparbüchse im Altertum, Arch. Jahrb.* 1901 XVI 161—189. Tsuntas Περὶ τῶν ἐν Ἐλευσῖνι θησαυρῶν, Mélanges Nicole 1905, S. 531—535.

[2] Der schwere Deckel brauchte jedenfalls mehrere Mann zur Öffnung, wie in Kos nach dem Augenschein und in Delos nach einer Inschrift. Vgl. Graeven S. 163. Tsuntas S. 532.

panhellenischen Asklapieia, die selbst ungefähr in die Zeit um 260—250 zu setzen ist. Leider ist nur der Anfang und ein Stück aus der Mitte der Inschrift zusammenhängend wiederherzustellen. Ich gebe das Wichtige im Wortlaut: *Ἐπὶ μονάρχου Φυλοτίμου Λαλίου νευμην[ίαι· Ἡρ]όδοτος Ἡρακλ[είτου] εἶπε· ἀγαθᾶι τύχαι· δεδόχθαι τᾶι ἐκκλη[σίαι ἰδρύ]σασθαι θησ[αυρὸν] τῶι Ἀσκλαπιῶι τὰμ πόλιν ἐν τῶι να[ῶι τοῦ Ἀσκλ]απιοῦ· το[ὶ δὲ πωλη]ταὶ μισθωσάντω τὸν [θη]σαυρὸν [ἰδρύσασθαι ἐν τ]όπωι ὤ[ι κα τοί τε] προστάται καὶ ὁ ἱερεὺς [τ]οῦ Ἀσκλ[απιοῦ καὶ τοὶ ἱεροφύλα]κε[ς ἀποδείξωντι — —.* Nachher ist die Rede von den Geldern, die in den Thesauros eingeworfen werden sollen, zunächst, wie es scheint, verschiedene Einnahmen des Heiligtums, die von den *ταμίαι* in die Kasse abgeführt werden sollen. Weiter wird bestimmt *ἐχέτω δὲ ὁ θησαυρὸς κλᾶικας τέσσαρας*, die unter die Beamten verteilt werden. *ὅ[πως οὖν ὑ]παρχόντ[ω]ν χρημάτων ἐξ ἑτοίμου ταί τε θυσίαι τῶι Ἀσκλ[απιῶι καὶ τᾶι Ὑγιεία]ι καὶ τᾶι Ἡπιόναι καὶ ἁ πανάγυρις καὶ ταὶ θε[ωρίαι καὶ τοὶ ἀγ]ῶνες καλῶς καὶ ἐπιφανῶς συντελῶντ[αι κατὰ πενταετηρίδα ἀξίως] τᾶς τοῦ δάμου προαιρέσιος, τοὶ ταμία[ι — —.* Sehr ausführlich müssen die Bestimmungen über die Gelder und ihre Verrechnung und Verwendung gewesen sein.

Wir haben also in der Cella des Asklepiostempels ein Schlangenloch, d. h. einen unterirdischen Hohlraum, in den man durch ein kleines Loch den *πελανός* für die heilige Schlange einwarf, gesucht und haben den Behälter eines Thesauros für Geldeinwurf gefunden. Das Rätsel wird sofort gelöst durch eine Inschrift des III. Jahrh. vom Orakelheiligtum des Apollo Pythios in Argos, BdCHell. 1903, 270ff., betreffend bauliche Einrichtungen im Heiligtum, darunter Z. 11ff. *καὶ θηάυρὸν ἐν τῶι μαντήωι κατεσκεύασσαν τοῖς πελανοῖς κλαικτόν.* Also galt schon im III. Jahrh. die übertragene Bedeutung von *πελανός* als ganz selbstverständlich, die Hesychius zu dem Wort überliefert hat: *καὶ ὁ τῷ μάντει διδόμενος μισθὸς ὀβο-*

λός. Ja, diese Übertragung ist viel älter, wie wir jetzt aus einer Bestimmung vom Pythion in Delphi aus der Zeit zwischen 430 und 370 sehen, die Homolle in den Mélanges Nicole 1905 S. 625—638 veröffentlicht und besprochen hat: *Ἄδε* (gewiß = *ἔαδε*, *ἔδοξε*, vgl. v. Wilamowitz, *S Ber. Berl. Ak.* 1904 S. 636) *Δελφοῖς Φασελίτας τὸν πέλανον διδόμεν, τὸ δαμόσιον ἑπτὰ δραχμὰς δελφίδες δύ' ὀδελός, τὸ δὲ ἴδιον τέτορες ὀδελός, Τιμοδίκο καὶ Ἰστιαίο θεαρόντον, Ἐρύλο ἄρχοντος.* In Geld wird der *πελανός* ferner gegeben der (wohl chthonischen) Athena Itonia in Amorgos im III. und I. Jahrh. *Syll.* 644, 10f. *τοὺς τόκους τοὺς γινομένους αὐτῶι ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος πελανοῦ τῆι θεῶι, ἀφ' ὧμ πρότερον ἡ θυσία συνετελεῖτο, ἐπιδοὺς τῶι κοινῶι τῶν ἱερουργῶν εἰς κατασκευὴν τοῦ τεμένους.* 645, 11ff. *ἐπὰν δὲ τελετὴν ποιῆ ἡ ἱέρεια, ὁ πελανὸς ὁ διδόμενος ὑπὸ (ἀπὸ?) τῶν τεθυμένων ἱερὸς ἔστω· ἔστω δὲ ὁ πελανὸς ἑκάστου δραχμὴ καὶ ἐγδανεισθήτω παραχρῆμα, τὸν δὲ τόκον λογευέτωσαν καὶ τοῦτον οἱ ἐπιμήνιοι καὶ καθιστιάτωσαν, τὰ δὲ ἄλλα ἔστω τῆς ἱερείας κατὰ τὰ ἔθιμα.* Im Demeterkult in Eleusis ist der *πελανός* schon im IV. Jahrh. in Geld abgelöst, *Syll.* 587, 291 *Ἱπποθῶντος ἱερεῖ πελανόν* 49 Dr., 2 Ob., daneben wird aber gleichzeitig noch ein *πελανός in natura* von der *ἀπαρχή* in Getreide durch das Kultpersonal bereitet 587, 280. 285. 20, 36. So wird der *πελανός* zu einer Art *ἀπαρχή*, weil diese auch mit der Zeit in Geld abgelöst wurde, und wir können manchmal für den allgemeineren Begriff *ἀπαρχή* (*ἀπάρχεσθαι*) den spezielleren, ursprünglichen *πελανός* einsetzen, so in der Vorschrift für das iatromantische Amphiaraion von Oropos aus dem Anfang des IV. Jahrh. *Syll.* 589, 20f. *ἐπαρχὴν δὲ διδοῦν τὸμ μέλλοντα θεραπεύεσθαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ μὴ ἔλαττον ἐννεοβόλου δοκίμου ἀργυρίου καὶ ἐμβάλλειν εἰς τὸν θησαυρὸν παρεόντος τοῦ νεωκόρου*, genau wie wir es im Asklepiostempel zu Kos vor sich gehen sahen.

Für diese *ἀπαρχαί*, die fixiert und so zu einer Art Sportel werden, lernten wir bisher höhere Beträge kennen als den

Obolos, dessen Bedeutung der *πελανός* im Volk angenommen hat, und sicher auch höhere als sich die armen Frauen leisten konnten. Auch diese Schwierigkeit löst sich durch eine im koischen Asklepieion gefundene, noch unedierte Opfervorschrift des II. Jahrh. vom Kult der Aphrodite, wo es Z. 10ff. heißt: *ἀπαρχέσθων δὲ καὶ τοὶ λοιποὶ πάντες τοὶ θύοντες ἐς τὸν θησαυρὸν τᾷ Ἀφροδίται ἐπὶ μὲν βοὶ δραχμὰς δύο, ἐπὶ δὲ τοῖς ἄλλοις τῶμ μὲν τελείων δραχμάν, τῶν δὲ ἀτελείων τριώβολ(ο)ν, ὄρνιθος δὲ ὀβολόν, χωρὶ τῶν προδιατεταγμένων κατὰ τάνδε τὰν διαγραφάν· ἐξέσστ(ω) δὲ τᾷ ἱερείᾳ καὶ ἀπομίσθωσιν ποιήσασθαι τούτων· ὁ δὲ ἀπομισθωσάμενος ἐχέτω τὰν ἐξουσίαν πράσσεσθαι καθὰ καὶ τὰν ἱέρειαν γέγραπται· τᾶν δὲ κλαικῶν τῶν θησαυρῶν κυριευόντω τοὶ προστάται καὶ ἀνοιγόντω μετὰ τᾶς ἱερείας καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἐμ μηνὶ Δαλίωι καὶ τὸ μὲν ἥμισσον ἔστω τᾶς ἱερείας, τὸ δὲ ἥμισσον ἀναπεμπόντω ἐπὶ τὰν δαμοσίαν τράπεξαν ἐς τὸν ὑφεστακότα τᾶς θεοῦ λόγον καὶ λόγον χρηματιζόντω ἐς τὰ δαμόσια γράμματα. τὸ δὲ χρῆμα τοῦτο ὑπαρχέτω ἐς κατασκευάσματα ἃ κα δόξῃ τᾶι ἐκκλησίαι καὶ ἐς ἐπισκευὰν τοῦ ἱεροῦ.* Ähnlich ist es im benachbarten Halikarnaß im Kult der Artemis Pergaia *Syll.* 601, 29ff. *κατασκευασάτω δὲ (ἡ ἱέρεια) καὶ θησαυρὸν τῆι θεῶι, ἐνβαλλέτωσαν δὲ οἱ θύοντες ἐπὶ μὲν τῶι τελείωι ὀβολοὺς δύο, ἐπὶ δὲ γαλαθηνῶι ὀβολόν. ἀνοιγόντων δὲ οἱ ἐξεταστὰι κατ' ἐνιαυτὸν τὸν θησαυρὸν καὶ διδόντων τῆι ἱερείαι εἷς τε τὴν ἐπικουρίαν καὶ εἰς ἱματισμὸν καὶ εἰς σ —.* Vgl. noch IG XII 2, 72. Eingehender sind die Tarife der Sporteln, die zu jedem Opfertier gezahlt werden müssen, in punischen Inschriften von Karthago CISem. I 167—170, am ausführlichsten in der Massiliensis CISem. I 165, die gewiß auch aus Karthago stammt und dem V./IV. Jahrh. zugeteilt wird, vom Kult des Baal Safon. Da wird für jede Klasse von Opfertieren und Opfern bestimmt, was die Priester an Opferstücken und Geld bekommen sollen, z. B. Z. 11 (in der Übersetzung der Herausgeber) *de avi domestica vel silvestri, sive est holocaustum*

eucharisticum seu haruspicinum seu divinatorium, erit sacerdotibus argenti sicl. $^3/_4$ *Zer II de singulo et erit ca[ro auctoribus sacrificii.* Z. 12 *pro avi aut primitiis sacris aut sacrificio placentae aut sacrificio olei erit sacerdotibus argenti gerae X de singulo.* Z. 16 *in omni sacrificio quod sacrificabit pauper pecorum vel pauper avium, non erit sacerdotibus [quicquam ex iis*]. Die Herausgeber ziehen eine sehr ähnliche Opferbestimmung aus römischem Gebiet bei, CIL VI 820. Über römische Thesauri handelt Graeven a. a. O. S. 163ff.

Doch kehren wir in den koischen Tempel zurück. Es dürfte jetzt bewiesen sein, daß zur Zeit des Herondas der πελανός schon allgemein in Geld abgelöst wurde, das man in einen Thesauros warf, daß wir also den θησαυρός im Tempel und auf der Inschrift mit der τρώγλη τοῦ δράκοντος beim Dichter gleichsetzen dürfen. Nur ein Bedenken kann uns noch stören: Wo bleibt die Schlange? Auch dieses Rätsel löst sich überraschend durch einen Fund aus dem Tempel des Asklepios und der Hygieia in Ptolemais (Menschieh), den C. C. Edgar veröffentlicht und richtig als Aufsatz eines Thesauros, d. h. als Deckel des Hohlraums erkannt hat.[1] Es ist eine zusammengeringelte, den Hals hochaufrichtende Schlange von Granit, mit naturalistischer Schuppen- und Bauchzeichnung. In der Mitte der Windungen ist ein schmaler, durch den Gebrauch abgeschliffener Schlitz, gerade groß genug, um eine Münze von höchstens 4 cm Durchmesser durchfallen zu lassen. An den Seiten sind Löcher für Griffe zum Heben des schweren Stückes, dessen untere Fläche als Deckel zum Einsetzen ge-

Tafel I Abb. 3

[1] *Zeitschrift für ägypt. Sprache und Altertumskunde* Bd. 40, 1902/03, S. 140f., *A Thesaurus in the Museum of Cairo,* mit Abbildung. Derselbe *Catalogue général des Antiquités Egyptiennes du Musée du Caire,* Vol. XIII Greek Sculpture, S. 36, Nr. 27511 mit Tafel XVI. Eine systematische Ausgrabung dieses Tempels, aus dem auch eine Restaurationsinschrift und der interessante Paian *Catal. gén.* XVIII Greek Inscriptions S. 30 sowie die unten S. 217[4] angeführte Reinigungsvorschrift stammt, wäre sehr zu wünschen.

arbeitet ist. Also lag in diesem Asklepieion die Schlange, für die der πελανός bestimmt war, *in effigie* auf dem Deckel des Thesauros. Aus technischen Gründen ist allerdings die Illusion gestört, weil die typische Haltung der sich zum Fressen aufrichtenden Schlange[1] es nicht ermöglichte, das Einwurfsloch im Rachen zu konstruieren. So kreuzte sich die verdunkelte ursprüngliche Vorstellung vom πελανός als Schlangenfutter mit der von der Schlange als Schatzhüter, an welche Edgar allein dachte: „*the sacred creature of the god lies on guard over its masters property, an embodied proclamation of the religio loci.*"

Dieser δράκων ἐπὶ θησαυρῷ ist gewiß nicht in Ptolemais erfunden worden, wir dürfen ihn auch in anderen Asklepieia voraussetzen. So zweifle ich nicht daran, daß der Ἀσκληπιῷ καὶ Ὑγείᾳ geweihte zylindrische Thesauros von Melos, *Thera* I 261 = IG XII 3, 1085 eine solche Schlange trug, für die noch der Einsatz erhalten ist. Durch diese Annahme erledigen sich auch die Bedenken bei Graeven S. 162[12]. Endlich kann auch ein literarisches Zeugnis nun am einfachsten auf diesen Brauch bezogen werden, Artemidorus *onirocr.* II 13 p. 106, 7 Hercher δράκων . . σημαίνει . . πλοῦτον καὶ χρήματα διὰ τὸ ἐπὶ θησαυροὺς ἱδρύεσθαι. Das Verbum wird man eher rein passivisch = „errichtet werden", als medial = „sitzen" auffassen.

Wir dürfen jetzt aber dieselbe Einrichtung auch für den großen späteren Tempel (A) des koischen Asklepieion annehmen, der für die durch das große Fest geforderte prächtigere Repräsentation um 250 auf der oberen Terrasse erbaut wurde. In ihm fanden wir im Fundament der Cella nahe der Rückwand eine Grube, die zwei Bauperioden zeigt. Der ältere Teil liegt genau in der Achse der Tür, war also für den Kern der Basis der Kultbilder des Asklepios und der Hygieia ausgespart. Diese Grube ist später östlich verlängert worden für eine anschließende Basis. In diesem Teil wurden

[1] Aelian. *de nat. an.* VI 18.

gefunden Bruchstücke einer marmornen Deckplatte mit Hebevorrichtungen, ähnlich der im Tempel B, und marmorne Würfel an den Ecken, um sie zu tragen. Eine Auskleidung der Seiten und des Bodens der Grube mit Steinplatten, wie im Tempel B, fehlt. Der Behälter des Thesauros muß also ein in die Grube eingelassener Bronzekasten gewesen sein (vgl. Graeven S. 164[19]). Daß die Grube einen Thesauros enthielt, beweisen die vielen Bronzemünzen, die sich noch in ihr gefunden haben, meist aus
Tafel I Abb. 4 späthellenistischer Zeit. Ein großer Teil von ihnen hat als Avers den Asklepioskopf, als Revers eine sich ringelnde, den Kopf erhebende Schlange (Typus Catalogue of Greek coins in the British Museum, Caria and Islands, Tafel XXXII 12, von Paton der Periode von 200—88, von Head der von 88—50 zugeteilt). Sollte das nicht die Vermutung nahelegen, daß diese Münzen als *πελανοὶ-ὀβολοί* für das Opfer an den *δράκων* mit dessen Bild geprägt wurden? Ferner haben wir eine große Anzahl von Bruchstücken einer oder mehrerer gewaltiger Schlangen von Marmor auf der oberen und mittleren Terrasse gefunden. Das führt zur Rekonstruktion einer Marmorschlange neben den Kultbildern in Tempel A, in deren Basis der Thesauros verborgen war. So kann auch im alten Tempel B eine Schlange auf dem Thesauros das rechteckige Loch in der Platte verdeckt haben. Es spielt dabei die Frage herein, ob die Kultbilder des Asklepios in den beiden Tempeln den Schlangenstab oder den einfachen Stab und eine Schlange dazu hatten. Auf den koischen Münzen hat Asklepios, wo er in ganzer Figur abgebildet ist, den Schlangenstab und der Schlangenstab allein erscheint als Wappen von Kos auf Münzen und Inschriften. Eine lebensgroße Asklepiosstatue aber, die im Vorraum der Thermen auf der unteren Terrasse gefunden wurde, hatte eine in sich, nicht um einen Stab geringelte Schlange neben sich. Daß der Schlangenstab bei Asklepiosbildern nicht sehr alt ist, betont Graf Baudissin, *Esmun-Asklepios*, Orientalische Studien, Th. Nöldeke gewidmet, 1906, S. 745ff.

Sehr interessant ist ein Vergleich mit dem, was Kavvadias vom Kultbild des epidaurischen Tempels berichtet, das nach Pausanias, Münzbildern und Reliefs den Gott thronend, die eine Hand auf den Stab stützend, die andere über den Kopf der Schlange haltend, daneben einen Hund, darstellte, *Τὸ ἱερόν* S. 43 f. *Ἦτο δὲ ἱδρυμένον τὸ χρυσελεφάντινον ἄγαλμα οὐχὶ ἐν τῷ μέσῳ τοῦ σηκοῦ, ἀλλὰ πρὸς τὸ βάθος αὐτοῦ. Τοῦτο συνήγαγον κατὰ τὴν ἐκτέλεσιν τῶν ἀνασκαφῶν ἐκ τοῦ ὅτι πρὸς τὸ βάθος τοῦ σηκοῦ, παρὰ τὸν δυτικὸν τοῖχον αὐτοῦ καὶ εἰς ἴσην ἀπὸ τῶν πλαγίων πλευρῶν ἀπόστασιν, ὑπῆρχεν ὀπὴ ἐν τῷ κρηπιδώματι ὑπὸ ἀνθρωπίνης χειρὸς δι' ἀποσπάσεως τῶν λίθων γενομένη, κεκλεισμένη κατὰ μέγα μέρος διὰ μεγάλου πωρίνου λίθου κατὰ μῆκος ἐρριμμένου ἐν αὐτῇ. Ἐξαγαγὼν δὲ τὸν λίθον τοῦτον παρετήρησα ὅτι ἐκ τῆς ὀπῆς εἶχεν ἀνασκαφῇ καὶ ἐξαχθῇ ἱκανὴ ποσότης χώματος. Τὸ παράδοξον τοῦτο φαινόμενον ἤγαγέ με εἰς τὴν ὑπόθεσιν ὅτι ἐκεῖ ἀνέκειτο τὸ χρυσελεφάντινον ἄγαλμα καὶ ὅτι οἱ καταστρέψαντες αὐτὸ ἠθέλησαν νὰ ἐξερευνήσωσι καὶ τὸ μέρος τοῦ κρηπιδώματος τὸ ὑπὸ τὸ βάθρον ἐπὶ τῇ ἐλπίδι ἴσως νὰ εὕρωσι κεκρυμμένον ἐκεῖ θησαυρὸν ἢ δι' ἄλλον τινὰ λόγον. Σημειωτέον δὲ ὅτι τὴν ὀπὴν ταύτην ἐπωφελήθην καὶ ἔσκαψα ἐν αὐτῇ εἰς ἱκανὸν βάθος ὅπως ἐξακριβώσω ἂν ὄντως ὑπὸ τὸ χρυσελεφάντινον τοῦτο ἄγαλμα ὑπῆρχε φρέαρ, ὡς παραδίδει ὁ Παυσανίας*[1], *ἀλλ' οὐδὲν ἤχθη εἰς φῶς.* Es muß jedem auffallen, wie sehr sich dieser Befund mit dem im koischen Tempel A deckt. Noch auffallender wird der Tatbestand aber dadurch, daß wir aus den epidaurischen Inschriften auch einen *Θησαυρός* im Tempel kennen lernen.[2] Es ist von ihm an mehreren Stellen in den

[1] V 11, 11 *ἐν Ἐπιδαύρῳ δὲ ἐρομένου μου καθ' ἥντινα αἰτίαν οὔτε ὕδωρ τῷ Ἀσκληπιῷ σφίσιν οὔτε ἔλαιόν ἐστιν ἐγχεόμενον, ἐδίδασκόν με οἱ περὶ τὸ ἱερὸν ὡς καὶ τὸ ἄγαλμα τοῦ θεοῦ καὶ ὁ θρόνος ἐπὶ φρέατι εἴη πεποιημένα.*

[2] Vgl. Kavvadias S. 46, der aber das wichtigste Detail nicht erwähnt.

Baurechnungen des Tempels die Rede IG IV 1484, 230 *λίθων Εὐτερπίδαι ἐς τὸν θησαυρὸν καὶ ὁδοὺς καὶ ὑπὸ τοὺς κύφωνας* 38 Dr. 3 Ob. 236 *Φρίκωνι ὀφίων ἐς τὸν θησαυρόν* 17 Dr. 4 Ob. 240f. *ὀφίων ἀκάνθοις* 2 Dr. *κόλλας ἀγωγᾶς* 3 Ob. *χαλκίων ποὶ τοὺς ἀκάνθους* 1 Dr. 4 Ob. *Λακρίνει λίθων ποὶ τὸν θησαυρόν* 11 Dr. 247 *ἅλων ἐς τοὺς ἀκάνθους* 13 Dr. 300 *Ἀριστα͡ίωι θησαυροῦ ἐργασίας* 60 Dr. Phrikon wird an anderen Stellen für Schlosser- oder Schmiedearbeiten genannt. Eine Anschauung von den „Schlangen zum Thesauros" vermitteln die Stellen leider nicht, auch sind die *ἄκανθοι* unverständlich. Man möchte etwa an den zackigen Kamm griechischer Schlangenbilder denken, aber *ἄκανθαι* heißen sonst die Gräten oder das Rückgrat der Schlange, was hier nicht paßt. Fränkel meint, der Thesauros sei mit einem schlangenumringelten Gorgoneion geschmückt gewesen, weil in ganz anderem Zusammenhang Z. 279 steht *ὀφίοιν* [*ἑνκα*]*ύσιος ἐπὶ τὸ γοργόνιον* 3 Ob., was natürlich etwas ganz Verschiedenes ist. So muß leider diese interessante Parallele im Dunkel bleiben. Der Thesauros sollte wie im Amphiareion Gaben der *θεραπευόμενοι* aufnehmen, IG IV 953, 9f. *ἀ*]*ργυρίου μνᾶν εἰσ*[*φέρειν ὑπέσχετο εἰς τὸν θησαυρὸν τὸν τ*]*οῦ Ἀσκλαπιοῦ.* 12ff. *εἰς*] *τὸν θησαυρὸν ἐν τ*[*ῶι ναῶι? — — — ἀπέδο*]*το.*

Wir kehren von dem archäologischen Problem zurück zur Zusammenfassung der religionsgeschichtlichen Ergebnisse:

Uralten Vorstellungen zufolge wurde in chthonischen Kulten ein Kuchen, der *πελανός*, geopfert, ursprünglich um die Gottheit, wohl überall eine Schlange, zu besänftigen. Diese Schlangengötter wurden allmählich durch die Bildung anthropomorphischer Götter zu heiligen Tieren der chthonischen Götter herabgedrückt[1], der *πελανός* wurde dadurch zur Nebensache beim Opfer. Es genügt, auf die bekanntesten Beispiele hinzuweisen, den Drachen Python in Delphi, den *οἰκουρὸς*

[1] Das Material ist bekanntlich gesammelt und ins Licht gesetzt von Visser *Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen*, 1903.

ὄφις der Athena in Athen, die Heilgötter Asklepios, Amphiaraos, Trophonios, Glykon.[1] Bei den letzteren spielt, wie beim delphischen Drachen, wohl noch die uralte Vorstellung der Quellhüterin herein.[2] Der πελανός war wie seine Empfänger etwas Unheimliches, es wird daher niemals von ihm gegessen[3], er ist also unproduktiv. Als seine Bedeutung allmählich verblaßte, war hier zuerst ein Anlaß gegeben, um bei Nebenopfern die Naturalabgabe in Geld abzulösen, als Priesterschaft und Staat eine Kasse zur Ausrichtung von Festen und anderen Ausgaben brauchten. Diese ἀπαρχή wurde dann auf die unblutigen Nebenspenden zu den Opfern in anderen Kulten ausgedehnt und schließlich zu einer reinen Sportel, die zu jedem blutigen Opfer nach seinem Wert gezahlt werden mußte. Für diese Tempelkassen nahm Graeven S. 162, da er in Griechenland kein älteres Zeugnis als aus dem III. Jahrh. kannte, Übertragung von Ägypten mit den ägyptischen Kulten an, und W. Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten I S. 396, ist ihm darin gefolgt mit Berufung auch auf die Tempelkasse von Ptolemais.[4] Wir werden das nicht mehr gelten lassen, nachdem wir den Brauch im Zentrum griechischen

---

[1] Über Pluton vgl. K. Rhomaios *Ath. Mitteil.* 1906, S. 192 ff. Furtwängler *S Ber. d. Münch. Akad.* 1897, S. 401 ff., über die arkadische Artemis und die Schlangengöttin von Knosos S. Reinach, Bd. CH 1906, S. 150 ff. Keinen göttlichen Namen haben bekommen die Drachen von Lavinium und von Metelis in Ägypten Aelian *hist. an.* XI 16. 17. Sie zeigen den primitiven Glauben am deutlichsten.

[2] Usener *Heilige Handlung* in dieser Zeitschrift 1904 VII 320 ff. Gruppe *Griech. Mythol.* 409[7]. 807 f. Graf Baudissin *Esmun-Asklepios* 748. *Aelian. hist. an.* VI 51. Smith *Religion der Semiten* Deutsche Ausg. 1899, S. 130 ff.

[3] Stengel *Griech. Kultusaltert.* S. 90[1].

[4] Ottos Auffassung der Gaben, die in den Thesauros von Ptolemais gezahlt wurden, als Eintrittsgelder fällt mit der irrtümlichen Deutung und Ergänzung der Reinigungsvorschrift dieses Tempels, S. 395. Daß es sich in jener Inschrift nicht um Drachmen, sondern wie sonst überall um Tage handelt, hat Adolf Wilhelm in den *Archaeolog.-epigr. Mitteil. aus Oesterr.* 15, 8. 20, 82 bemerkt, was Otto entgangen ist.

Kultes, in Delphi, schon im V. Jahrh. kennen gelernt haben. Eher könnte man versucht sein, wegen der ausgebildeten Vorschriften in Karthago und dem von Graeven S. 162 angenommenen hohen Alter des Brauches im Kult von Jerusalem (um 800) an eine Entlehnung von den Semiten zu denken. Aber am einfachsten wird die Annahme sein, daß bei den verschiedenen Völkern der Übergang von der Natural- zur Geldwirtschaft naturgemäß die Ablösung nicht oder ungenügend verwertbarer Opfergaben in Geld nach sich zog, ein Prozeß, der sich bis auf den heutigen Tag in allen Kirchen vollzieht. Gerade in Kos können wir die einzelnen Phasen der Entwickelung deutlich sehen. Der große staatliche Opferkalender, dessen Bruchstücke in den Inscr. of Cos 37ff. und einem noch unedierten Fragment erhalten sind, stellt die Kodifikation alter Bräuche im IV. Jahrh. nach dem *μετοικισμός* von 366 dar. In seinen Bestimmungen erscheinen die Naturalabgaben noch in unglaublicher Fülle und Vielseitigkeit, Ansätze von Geldwirtschaft zeigen sich nur in den fixierten Werten der Opfertiere. In den *leges sacrae* des III. Jahrh. kommt dann die Geldwirtschaft mit dem *θησαυρός* zur Geltung, dieser ist aber noch unter allgemeiner staatlicher Verwaltung. Im II. und I. Jahrh. ist das Bankwesen und die Verpachtung an die Priester, die selbst einen Anteil bekommen, in flottem Gang, Aphrodite hat ihr laufendes Konto auf der Staatsbank. Die vielen, z. T. noch unedierten *leges sacrae* dieser Periode lassen uns die Heiligtümer von Kos nicht weniger als Geldinstitute erscheinen, wie die ägyptischen Tempel der hellenistischen Zeit, deren Verhältnisse Otto im IV. Kapitel seines wertvollen Buches darlegt. In Delos war es nicht anders, in Delphi wird die *ἀπαρχή* zu einer Art internationalem Peterspfennig[1], und im übrigen Griechenland zeigen die spärlichen inschriftlichen Quellen dasselbe Bild in Einzelzügen.

[1] Vgl. über diese Entwickelung Homolle *Mélanges Nicole* S. 633ff.

Es wäre nun aber schief, in dieser Ablösung und der Einrichtung des Opferstocks einen Priestertrug zu sehen, der mit der Dummheit des Volkes rechnet. Die Frauen aus dem Volk im Asklepieion von Kos werfen ihr Scherflein ein für die Schlange, haben also eine dunkle Vorstellung davon, daß es ein Futter für diese sein soll. Aber daneben steht die Stele mit dem Tarif und der Bestimmung, daß von den Geldern die Feste ausgerichtet werden sollen, und das ist ihnen wohl auch nicht fremd. Daß sie dabei die alte Vorstellung festhalten, wird einmal dadurch erleichtert, daß der Drache ja ein Schatzhüter, also auch Geld ein Futter für ihn ist, anderseits dadurch, daß offiziell der Gott Empfänger des Geldes und Veranstalter der Feste ist. Wenn nicht die Volksvorstellungen vom Opfer auf diesem Wege gedankenlos mit den Fortschritten des Verkehrs gingen, so könnte keine Kirche auf Erden bestehen.[1]

Wir werden aber die einfältigen Frauen noch besser verstehen, wenn wir nachweisen können, daß in anderen Fällen nach allgemeiner Volksvorstellung einem dämonischen Wesen Geld als Opfer, das dem menschlichen Kreislauf des Verkehrs entrückt, *à fonds perdu* gegeben wird, an Stelle einer Naturalspende hingeworfen wird.

3 Opfer in chthonischen Öffnungen

In Athen warf man alljährlich, wahrscheinlich an den Hydrophorien, die wieder mit den Chytren zusammengehören, also an einem Seelenfest, Honigkuchen, d. h. *πελανοί*, in den Erdschlund im Temenos der Ge Olympia, in dem sich die deukalionische Flut verlaufen haben sollte.[2]

[1] Aristophanes spielt wohl auch mit Volksvorstellungen, wenn er im *Plutos* v. 130 f., 580 ff. Geldwirtschaft bei den Göttern voraussetzt.

[2] Pausan. I 18, 7 *ἐσβάλλουσί τε ἐς αὐτὸ ἀνὰ πᾶν ἔτος ἄλφιτα πυρῶν μέλιτι μάξαντες*. Rohde, *Psyche*[3] I 238. — Usener *Sintflutsagen* S. 67 f. verfolgt den Brauch nicht weiter. Er wird älter sein als die Flutsage, die sich als Kulturschicht darüber gelegt hat. — Eng verwandt ist die Fütterung der dämonischen Schlangen in den chthonischen *χάσματα* an den Theomophorien, nach dem Lucianscholion bei Rohde *Rh. Mus.* 25, 549. A. Mommsen *Philologus* 50, 129 ff.

In Rom warf man alljährlich ein Geldopfer, *stips*, in den *lacus Curtius* auf dem Forum, der ebenfalls ein Erdschlund war, d. h. eine Verbindung mit der Unterwelt, die einmal durch ein Menschenopfer geschlossen werden mußte.[1]

Im Amphiaraion von Oropos, wo, wie wir gesehen haben, der *μέλλων θεραπεύεσθαι* sein Geldopfer in den Thesauros im Tempel einwerfen mußte, warfen die durch Inkubation Geheilten Gold- und Silbermünzen in die heilige Quelle, aus der Amphiaraos aufgestiegen sein sollte, die also wohl auch zugleich die oropische Stätte seiner Niederfahrt war.[2]

Als Stätten solcher chthonischen Dämonen sind noch anzuschließen das Chasma in Delphi mit der Quelle Kastalia als Sitz des ältesten Inhabers des Orakels, des Drachen Python, auf den die delphische Spende des *πελανός* in letzter Linie zurückzuführen ist, und die Höhlen des Trophoniosmanteions von Lebadeia und des benachbarten Ptoïons.[3]

[1] Sueton. *Aug.* 57 *omnes ordines in lacum Curti quotannis ex voto pro salute eius stipem iaciebant.* Hülsen, Art. *Curtius lacus* bei Pauly-Wissowa IV 1892 f. Auch hier haben die Sagen den uralten, nicht mehr verstandenen Brauch überwuchert.

[2] Pausan. I 34, 4 *ἔστι δὲ Ὠρωπίοις πηγὴ πλησίον τοῦ ναοῦ, ἣν Ἀμφιαράου καλοῦσιν, οὔτε θύοντες οὐδὲν ἐς αὐτὴν οὔτ' ἐπὶ καθαρσίοις ἢ χέρνιβι χρῆσθαι νομίζοντες. νόσου δὲ ἀκεσθείσης ἀνδρὶ μαντεύματος γενομένου καθέστηκεν ἄργυρον ἀφεῖναι καὶ χρυσὸν ἐπίσημον ἐς τὴν πηγήν· ταύτῃ γὰρ ἀνελθεῖν τὸν Ἀμφιάραον λέγουσιν ἤδη θεόν.* Strabo IX p. 399 *ἐνταῦθα δέ που καὶ τὸ Ἀμφιαράειόν ἐστι τετιμημένον ποτὲ μαντεῖον, ὅπου φυγόντα τὸν Ἀμφιάρεων, ὥς φησι Σοφοκλῆς „ἐδέξατο ῥαγεῖσα Θηβαία κόνις αὐτοῖσιν ὅπλοις καὶ τετρωρίστῳ δίφρῳ".* Vgl. von Wilamowitz *Hermes* 21, 104[2]. — Der Brauch geht auch hier natürlich auf den mantischen Quelldämon zurück, um den sich dann die thebanische Heldensage gewoben hat.

[3] Vgl. die besonnene Untersuchung von A. P. Oppé *The chasm at Delphi*, Journ. of Hell. Stud. 1904, S. 214 ff. besonders 234 ff. Interessant ist, daß bei Tempelbauten und -Neubauten die alte Stätte des Orakels mitwandert, wenn auch nur für den Glauben des Volkes. Ähnlich wie in Delphi haben wir das in Epidauros und Kos gefunden. — Wer zu Trophonios in den Schlund hinabstieg, nahm *μάζας μεμαγμένας μέλιτι*, d. h. einen *πελανός* mit, Pausan. IX 39, 11, wie die Sibylle für den Kerberos, Vergil. *Aen.* VI 419 f.

Diese Fälle sind auf der einen Seite mit dem Einwurf von Natural- und Geldopfern in den *mundus* in Rom und den Chytrenopfern bei Tempelgründungen zu verbinden, was besonders deutlich wird durch die von Frazer im Kommentar zu Pausan. I 18, 7, Bd. II S. 182 f. beigebrachten Parallelen, Hydrophorien in Hierapolis in Syrien, wo der Tempel über dem Erdschlund der verlaufenen Flut erbaut war, und in Jerusalem, wo der Grundstein des Tempels die Mündung der großen Tiefe bedeckte.[1]

Nach der anderen Seite aber werden wir erinnert an die, namentlich im römischen Kult durch Literatur und Funde so reich bezeugten Opfer an Geld und kostbaren Gefäßen in den heiligen Heilquellen und Seen, von denen Wissowa und Wünsch als selbstverständlich annehmen, daß sie in früher Zeit an Stelle von Naturalopfern getreten seien.[2]

Auch diese ins Wasser geworfenen Opfer gelten Wesen, seien es Nymphen oder Heilgötter, die zwischen Ober- und Unterwelt vermitteln und den Menschen hold oder unhold erscheinen können.

Bei allen den genannten Opfern in Erdschlund, Fundament, See und Quelle tritt die im Fluch des *aurum Tolosanum* (Justin. 32, 3, 9, Strabo IV p. 188, Cic. *de nat. de.* III 30) am schärfsten ausgedrückte Absicht hervor, das an die Stelle des Naturalopfers getretene Geld dem menschlichen Verkehr für immer zu entziehen. Und doch können wir auch hier einen Fall dafür anführen, daß die materiellen Bedürfnisse des Kultes

[1] Wissowa *Religion der Römer* S. 161, 188 f., 362. Smith *Rel. d. Semiten* S. 151 f. G. Hock *Griech. Weihegebräuche* S. 75 ff. Unter den Grundsteineinlagen hat er übersehen die Funde im Fundament der Kultbildbasis des Athenatempels in Priene, Wiegand und Schrader *Priene* S. 111. Im Grunde gehen ja diese einmaligen Opfer auf dieselben Vorstellungen zurück, wie die ständigen Thesaurosopfer genau an derselben Stelle im Fundament des Tempels in Kos, Epidauros und sonst.

[2] Wissowa *Rel. d. R.* 362 f. Wünsch in der *Strena Helbigiana* S. 344 f. Henzen *Rhein. Mus.* IX S. 20 ff. Klein in den *Jahrb. des Altertumsver. im Rheinl.* Bd. 84, S. 56 ff. Smith *Rel. d. Sem.* S. 130 ff.

sich stärker erwiesen haben als der alte Sinn des Opfers. Nach der Bauinschrift CILXI 4123 aus dem Jahr 56 n. Chr. haben zwei Beamte *e]x stipe quae ex lacu V[. . . . . e]xsempta erat, signum [. . . . . c]ururunt valvas ahene[as . . . . .]s et superlimen [la]pide[um . . .] et fastigium*, also die *stips* verwendet zur Ausbesserung und Schmückung des Heiligtums wie die *πελανός-ἀπαρχή* aus den Thesauren. So kommt es auch, daß bei den Römern sich die Begriffe *stips* und *thesaurus* allmählich näherten.[1]

4 Charon und Kerberos

Doch kehren wir zurück zu dem attischen Brauch des Honigkuchens als Seelenopfer im Temenos der Ge Olympia, an einem Eingang zur Unterwelt. Durch ihn wird ein anderer attischer Brauch erklärt, die Mitgabe der *μελιτοῦττα* bei der Bestattung zur Besänftigung des Höllenhundes Kerberos.[2] Auch wer als Lebender in die Unterwelt dringen will, muß diese Steuer mit sich führen.[3]

Man wird es nach allen bisherigen Ausführungen nicht mehr für zu kühn halten, wenn ich nun den Satz aufstelle:

Die Ablösung dieser *μελιτοῦττα* für den Höllenhund ist der *ὀβολός* oder das *διωβέλιον*, das den Toten als Fährgeld für den Höllenfährmann Charon mitgegeben wurde.[4]

Den Beweis kann ich in aller Kürze führen unter Verweisung auf das gut zusammengestellte und bekannte Material.

Soll der Satz richtig sein, so müssen drei Voraussetzungen erfüllt sein:

1. Der Brauch des Obolos muß jünger sein als der des Kuchens. Das erweisen die Gräberfunde (s. Mau a. a. O.).

[1] Wissowa *Rel. d. R.* S. 363 Anm. 1. 5. 6.

[2] Stengel *Griech. Kultusalt.* 90[15]. Mau, Artikel *Bestattung* bei Pauly-Wissowa III 342. Rohde *Psyche*[3] I 304[2]. Erste Erwähnung Arist. *Lysistr.* 601.

[3] Vergil. *Aen* VI 417 ff. Apuleius *met.* I 15.

[4] Mau a. a. O. Rohde *Psyche*[3] I 306[3]. Erste Erwähnung Arist. *Frösche* 139. 270.

Der Obolos läßt sich da etwa seit dem V./IV. Jahrh. nachweisen.

2. Die anthropomorphische Figur des Dämons Charon muß jünger sein als das Höllentier. Das ist durch die religionsgeschichtliche Entwickelung wahrscheinlich und durch die Zeugnisse bestätigt. Seine erste Spur als Fährmann erscheint in der Minyas.[1] Wilamowitz im Hermes 34, 229 sieht in diesem Epos „das Dokument, das den Charon eingeführt hat", Furtwängler in dieser Zeitschrift 1905 VIII 191 ff. weist im Gegensatz zu ihm auf Grund einer altattischen Malerei nach, daß Charon als Fährmann „eine Gestalt des niederen Volksglaubens war und blieb, in der er seit alter Zeit festgesessen haben muß und bis in die spätesten Zeiten zäh festgehalten worden ist". Relativ wird der Hund trotzdem älter bleiben müssen als der Fährmann.[2]

3. Charon muß im Volksglauben Züge vom Höllenhund Kerberos bewahrt haben, also sein menschlich gebildeter Nachfolger sein. Das ahnte Rohde, *Psyche*[3] I 306, wenn er ihn einen zweiten Kerberos nennt. Es läßt sich beweisen einmal aus literarischen Zeugnissen, die seine feurigen Augen, seine struppige Gestalt, sein mürrisches Knurren hervorheben, alles tierische Rudimente (s. Waser a. a. O. Wilamowitz a. a. O. Furtwängler S. 201). Den stärksten Beweis bringt Wilamowitz bei aus dem Sprichwort bei Ps. Lucian. *vita Demon.* 45 *ἰδὼν δέ τις ἐπὶ τῶν σκελῶν αὐτοῦ οἷα τοῖς γέρουσιν ἐπιεικῶς γίνεται, ἤρετο, τί τοῦτο, ὦ Δημῶναξ; ὁ δὲ μειδιάσας, Χάρων με ἔδακεν, ἔφη.*

Dazu kommt die Darstellung des Charon in der Kunst. Der etruskische Charon hat tierische spitze Ohren, fletschende

---

[1] Waser *Charon, Charun, Charos* 1898. Derselbe Artikel *Charon* bei Pauly-Wissowa III 2177 ff.

[2] Auch hier hat sich also eine in alten Volksvorstellungen begründete Sage als erste Kulturschicht über eine uralte Quelle des Kultbrauchs gebreitet.

Hauer, in den griechischen Darstellungen ist das mehr nur angedeutet (Waser a. a. O.). Der ägyptische hundsköpfige Totendämon Anubis kann als Analogie primitiven Volksglaubens beigezogen werden. Endlich schließt der Name den Beweis: Charon heißt ein Hund des Aktaion in der mythologischen Literatur und ein Hund auf einem alten Vasenbild der kalydonischen Jagd.[1]

Somit wäre erwiesen, daß Charon und Kerberos nur zwei verschiedene Namen für einen tierischen Totendämon uralten Volksglaubens waren.[2] Von da aus verstehen wir auch die Ablösung der unheimlichen Spende in Geld, deren rationalistischer Deutung die Sage vom Fährmann entgegenkam.

Rohde hat sich den natürlichen Entwickelungsgang versperrt durch seine Deutung der Mitgabe des Obolos als eines Teiles des Besitzes des Verstorbenen für den ganzen. So mußte er das Altersverhältnis beider Bräuche umdrehen. Er erklärte Psyche I S. 304[2] die *μελιτοῦττα* als Besänftigung für den Hund Kerberos für jünger, weil sie „eher als Opfer für unterirdische Schlangen denkbar sei".

5 Schlange und Hund

Wir werden auch diesen Stein des Anstoßes wegräumen, indem wir den Kerberos, den einzigen Hund, der mit dem Kuchen gefüttert wird, in eine Schlange verwandeln. Dieser Weg ist schon von Immisch im Artikel *Kerberos* bei Roscher II 1 S. 1133ff. betreten worden. Das Problem ist aber in viel weiterem Umfang anzufassen und führt uns in das tiefste Dunkel primitiven Glaubens zurück. Ich muß wieder einen paradoxen Satz hinstellen:

[1] Jeschonnek *De nominibus, quae Graeci pecudibus domesticis indiderunt,* Königsberger Dissert. 1885, S. 22. Waser Art. *Charon* 3 bei Pauly-Wissowa. Vgl. *χαροπός* als Epitheton von Hunden, Löwen und anderen wilden Tieren.

[2] Die Hundenatur Charons haben auch gestreift Roscher *Kynanthropie* S. 34, Anm. 88, Gruppe *Mythologie* S. 405[4]. 804[4].

Der älteste Dämonenglaube hat Schlange und Hund in eins gesehen, die beiden chthonischen Tiere sind die Verkörperung desselben Dämons oder derselben Dämonen. Diese Vorstellung lebt im ganzen Altertum unter der Schwelle des Volksbewußtseins fort und bricht überall unverstanden durch. Ich kann zunächst nur die Tatsachen der Gleichsetzung anführen.

Voranstehen möge die direkte Gleichsetzung bei Hesych *κύνες . . . . καὶ οἱ δράκοντες.*

Der Höllenhund kommt bei Homer nur in zwei jüngeren Stellen vor, *Θ* 368 *κύνα στυγεροῦ Ἄϊδαο*, *λ* 623 *κύνα.* Der Name Kerberos erscheint erst bei Hesiod. An Homer ist anzuschließen Hekataios bei Pausan. III 25, 5 (vgl. Immisch a. a. O.) *ὅφιν ἐπὶ Ταινάρῳ τραφῆναι δεινόν, κληθῆναι δὲ Ἅιδου κύνα, ὅτι ἔδει τὸν δηχθέντα τεθνάναι παραυτίκα ὑπὸ τοῦ ἰοῦ· καὶ τοῦτον ἔφη τὸν ὄφιν ὑπὸ Ἡρακλέους ἀχθῆναι παρ' Εὐρυσθέα.*

Philostratos *Heroikos* VIII 1 S. 175 Kayser *εἶναι δὲ αὐτῷ (Αἴαντι τῷ Λοκρῷ) καὶ χειροήθη δράκοντα πεντάπηχυν τὸ μέγεθος, ὃν ξυμπίνειν τε καὶ ξυνεῖναι τῷ Αἴαντι καὶ ὁδῶν ἡγεῖσθαι καὶ ξυναμαρτεῖν οἷον κύνα.* Diese Sage ist ins rechte Licht gerückt von Usener in dieser Zeitschrift VII 328.

Die mythologische Gelehrsamkeit drückt die Gleichsetzung in Verwandtschaftsverhältnissen aus. Die Schlangen Typhon und Echidna sind Eltern der Schlange Hydra, der Hesperidenschlange, der Gorgo, des Hundes Kerberos, des Hundes Orth(r)os, der Hündin Skylla (Escher, Artikel *Echidna* bei Pauly-Wissowa V 1917 ff.). Europa wird durch Hund und Schlange bewacht (Gruppe S. 409 f.). Ladon heißt der Hesperidendrache und ein Hund des Aktaion (Jeschonnek a. a. O. S. 16). Draco, Gorgo, Echion heißen Hunde des Aktaion (Jeschonnek S. 22. Waser bei Pauly-Wissowa V 1924—1926).

Besonders stark tritt die Gleichsetzung bei den Tragikern auf:

Euripides *Herc. fur.* 420 nennt die Hydra *κύνα Λέρνας Ὕδραν.*

Die Erinnyen sind Schlangen bei Eurip. *Iphig. Taur.* 286 f. *Ἄιδου δράκαινα . . . δειναῖς ἐχίδναις εἰς ἔμ' ἐστομωμένη.* Äsch. *Eumen.* 128 *δεινὴ δράκαινα.* Eurip. *Orestes* 256 *δρακοντώδεις κόραι.* Diese Stellen sind von Jane Harrison im Journal of Hell. Stud. 1899, S. 213 ff. religionsgeschichtlich gewürdigt worden. Die Erinnyen sind aber auch Hunde bei Äsch. *Choeph.* 924 f. 1054 *μητρὸς ἔγκοτοι κύνες.* Soph. *El.* 1387 *μετάδρομοι κακῶν πανουργημάτων ἄφυκτοι κύνες.* Aristoph. *Frösche* 472 *Κωκυτοῦ περίδρομοι κύνες.* In diesem Durchbrechen der Hundenatur sieht Roscher, *Kynanthropie* (Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss. Bd. 17 III 1896) S. 48 f. mit Recht „nicht kühne Metapher, sondern Nachklang aus uralter Zeit". Es ist nur wunderbar, daß Roscher und Harrison sich nicht in der Mitte getroffen haben.

Diesen Vorstellungen entspricht die Darstellung dieser Dämonen in der Kunst mit Schlangenbildung, Erinys, Gorgo, Kerberos (Immisch a. a. O.), Skylla (Gruppe S. 408 f.). Wo die Dämonen in Lokalkulten zu göttlicher Verehrung kommen, zeigt sich manchmal noch die Tiergestalt deutlicher. So führt S. Reinach im BdC Hell. 1906, S. 150 ff. die arkadische Erinys-Artemis auf die Urgöttin in Schlangengestalt zurück, die in den Figürchen der Schlangengöttin von Knosos verkörpert sei. In dieselbe Kultur wird ja neuerdings auch das Mischwesen Skylla zurückverfolgt.[1]

Auf der anthropomorphischen Stufe des Götterglaubens haben naturgemäß Götter, die ursprünglich chthonische Tiere waren, sowohl Schlange als Hund zu Dienern, so Hades, der Gott von Sinope, Hekate, Despoina von Lykosura, Asklepios.[2]

---

[1] Studniczka *Skylla in der mykenischen Kunst,* Ath. Mitt. 1906, S. 50 ff. Crusius Philologus 1906, S. 320.

[2] Vgl. auch Gaidoz *A propos des chiens d'Epidaure, Rev. archéol.* 1884 II S. 217 ff. S. Reinach ebenda S. 129 ff. 1885 I 93 f. Gruppe S. 405 ff. 803 ff. Smith *Rel. d. S.* S. 221, 449.

Als weitere Tatsachen, nicht als Erklärung sind anzuführen die gleichen sagenhaften Eigenschaften, die beiden zugeschrieben werden: Schlangen und Hunde als Schatzhüter, Gruppe S. 410. 808. Roscher S. 27, Anm. 67. Mantische Kräfte bei Hunden Älian. *Nat. an.* XI 5, 13, 20, bei Schlangen IX 29. Vorauswittern von Pest und Epidemien bei beiden VI 16. Ärztliche Selbsthilfe bei Hunden V 46. VIII 9, bei Schlangen IX 16. Ärztliche Kunde der Pflanzen bei Schlangen VI 4.

Eine befriedigende Erklärung dieser wunderbaren Gleichsetzung vermag ich nicht zu geben. Die alte, von Wilamowitz im Herakles II[1] 135 (II[2] 105) mit gezwungener Erklärung auf die Hydra und von Immisch a. a. O. auf Kerberos angewandte Deutung des *κύων* als einfache Metapher für *θεράπων* reicht natürlich nicht für den ganzen Umfang der Tatsachen und für die Gegenseitigkeit aus und ist daher abzulehnen, wenn auch die Metapher in phönizischen Namen wie עבדכלב neben כלבעבד, d. h. 'Hund Gottes' und 'Knecht Gottes' eine Parallele hat (Derenbourg bei Reinach, Rev. arch. 1885 I S. 93f.). Auch in den Eigenschaften der wirklichen Tiere zeigt sich die Ähnlichkeit nicht. Als Wächter und Helfer gelten in erster Linie die Hunde, als unheimlich die Schlangen. Ebensowenig konnte die körperliche Gestalt zur Vermischung führen.

Vielleicht führt die Zurückführung aller der Dämonen in Schlangen- und Hundegestalt auf ihre Urvorstellung weiter. Erinnyen, Keren und alle diese Dämonen sind die Seelen der Verstorbenen, wenn sie schrecken. Als Gegenstand der Verehrung sind die Seelen der Verstorbenen, der Ahnen die Heroen. Der Heros selbst erscheint bald in Schlangengestalt, bald als Hund oder Jäger (Stengel in dieser Zeitschrift VIII 210f.). Auf den Totenmahlreliefs finden wir Schlange und Hund (Rohde, *Psyche*[3] S. 242 Anm.). Aber die Schlange erscheint als Heros wie als Heildämon eher mild, der Hund als Seelendämon wild, verderblich, fressend, wie der Wolf oder Löwe. Sollte sich der Charakter der Schlange als des Tieres,

das zwischen Ober- und Unterwelt vermittelt, aber keine menschenfressenden Eigenschaften hat, mit dem des fressenden, reißenden Tieres, Löwe, Wolf, Hund, das seinen Platz auf der Oberwelt hat, zu dem Mischwesen verbunden haben, dessen Vorstellung uns durch das Wort „Drache" vermittelt wird, zu einem Dämon, der in der Unterwelt haust, die Toten frißt und auch heraufkommen kann, um die Lebenden zu schrecken oder zu fressen?[1] Mischwesen sind wohl gerade dem primitiven Glauben nicht fremd, aber wie können sie sich zu einfachen zurückbilden, und zwar in der harmlosesten Gestalt des treuen Hundes und der heilenden Schlange?

So muß ich denn zum Schluß gestehen, daß ich die aufgezeigten rätselhaften Tatsachen nicht befriedigend zu lösen vermag, und kann nur die Hoffnung aussprechen, daß es anderen Mitarbeitern auf dem Gebiet der Religionsgeschichte gelingen möge, von höherer Warte aus durch den Vergleich mit den Vorstellungen anderer Völker einen Weg zur Erklärung zu finden.

---

[1] Vgl. Dieterich *Nekyia*, S. 48 ff. — Zu den fressenden Dämonen gehören auch die Schreckgespenster Empusa, Lamia, Gorgo, Mormo, Gello, Karko, Baubo („Wauwau" Radermacher, Rh. Mus. 59, 311 f.) im Gefolge der Hekate, die auch Verwandtschaft mit Skylla, Sphinx, den Harpyen, Sirenen, Erinnyen, Keren zeigen. Vgl. Rohde *Psyche*[3] II 407 ff. Crusius *Philologus* 50, 93 ff. Waser, Artikel *Empusa* bei Pauly-Wissowa V 2540 ff. Die Hauptvertreterin dieser Gespenster, Empusa, erscheint seit ihrem ersten Auftreten Aristoph. *Frösche* 288 f. als vielgestaltiges, sich proteusartig verwandelndes Wesen. Erkannt wird sie dort v. 292 an ihrer Hundsgestalt. An Schlangengestalt erinnert Philostratos, wenn er den Apollonios von Tyana (IV 25) zu einem jungen Mann, der von einer Empusa in Gestalt eines schönen Mädchens betört wird, warnend sagen läßt: *σὺ ὄφιν θάλπεις καὶ σὲ ὄφις*, was neben dem allgemein sprichwörtlichen wohl auch noch den tieferen Sinn des eigentlichen Wesens haben soll (ähnlich Arist. *Eccl.* 909 f.).

[Ein zweiter Aufsatz folgt im nächsten Heft.]

Feralis exercitus

Von **Ludwig Weniger** in Weimar

B Das weiße Heer der Phoker

[Schluß]

IV[1]

1. Wie sehr der Glaube an das Walten dämonischer Riesen auf dem Parnassos im Zusammenhange mit Mythe und Kultus von Delphi in der Denkweise der Umwohner Wurzel gefaßt hatte, läßt sich auch aus Ereignissen der späteren Geschichte nachweisen.

Der dritte Monat im delphischen Jahr hieß Boathoos und entsprach dem attischen Boëdromion. Dieser war dem Apollon geweiht und hatte von den Boëdromien, einem Feste dieses Gottes, den Namen. Fest und Monatsname waren in Athen älter, als die Perserkriege, und wurden auf heroische Vorgänge, den Krieg der Athener gegen die Eleusinier oder auch den Krieg des Theseus gegen die Amazonen, zurückgeführt. Zu neuer Blüte entwickelte sich der Dienst des Apollon Boëdromios und gleich ihm auch die Verehrung der in Schlachten hilfreichen Heroen während und nach den Perserkriegen, besonders nach dem großen Siege von Marathon. Das delphische Orakel hat dieser Richtung Vorschub geleistet. Boathoen, d. i. im Männerkampf hilfreiche Schutzgötter und Schutzheroen, verehrte man auch in Delphi seit alter Zeit. Fest und Monatsname waren bereits vor Beginn des fünften Jahrhunderts aufgekommen, vielleicht nach dem krisäischen Kriege. Die wirksame Gnade der göttlichen Schutzmächte beim Persereinfall Ol. 75, 1 (480 v. Chr.) aber brachte diese Seite der Gottesverehrung zu neuem Glanze.

[1] Vgl. *Archiv f. Rel. W.* IX, 1906 S. 223ff. X, 1907 S. 61ff.

Als die Feinde auf der großen Straße von Panopeus und Daulis her gegen das Heiligtum heranrückten und die Delpher das Schlimmste befürchteten, erklärte der Gott, er werde selber sein Eigentum schützen. Die Einwohner retteten sich und das Ihre teils auf die Parnassoshöhen und in die korykische Grotte, teils nach Achaia oder in das lokrische Amphissa. Als nun die Barbaren näher kamen, erblickte der Oberpriester Akeratos die heiligen, als Weihegaben aufgehängten unberührbaren Waffen aus dem inneren Heiligtume vor dem Tempel liegen.[1] Und als die Perser bereits beim Tempel der Athena Pronaia waren, über dem sich die steilen Phaidriaden erheben, da fuhren Blitze vom Himmel herab, und vom Parnassos rissen sich zwei Gipfel los, die mit gewaltigem Tosen über sie stürzten und zahlreiche Krieger erschlugen; aus dem Tempel der Göttin erschollen Stimmen und Kriegsgeschrei. Wie all dies Unerhörte über sie kam, da wurden die Barbaren von großem Schrecken ergriffen. Das benutzten die Delpher, stiegen von den Höhen herab und brachten viele ums Leben; die andern flohen. „Die Barbaren", fährt Herodot fort, „welche zurückgekehrt waren, versicherten, wie ich vernehme, daß sie außer diesem Vorgange noch andere göttliche Dinge gesehen hätten; es wären nämlich zwei Schwerbewaffnete von übermenschlicher Größe hinter ihnen her gewesen, die alles niedermachten und verfolgten. Diese beiden, sagen die Delpher, waren Ortsheroen, Phylakos und Autonoos, deren Bezirke bei dem Heiligtume liegen, das des Phylakos neben dem Weg oberhalb des Heiligtums der Pronaia, das des Autonoos nahe der Kastalia unter dem Gipfel Hyampeia."[2] Herodot 8, 37: *ἐπεὶ δὲ ἀγχοῦ τε ἦσαν οἱ βάρβαροι ἐπιόντες καὶ ἀπώρεον τὸ ἱρόν,*

[1] Die Waffen selbst erscheinen als göttliche Mächte. Vgl. die Ausführungen Useners über das Doppelbeil, *Rh. Mus.* 60, 1905, 1 ff., *Götternamen* 285 ff.

[2] Vgl. Ulrichs *R. u. F.* 1, 45 f. mit der Karte von Laurent, jetzt auch das Kärtchen bei Luckenbach *Olympia und Delphi* S. 40 und die photographische Ansicht der Landschaft S. 39.

ἐν τούτῳ ὁ προφήτης, τῷ οὔνομα ἦν Ἀκήρατος, ὁρᾷ πρὸ τοῦ νηοῦ ὅπλα προκείμενα ἔσωθεν ἐκ τοῦ μεγαροῦ ἐξενηνειγμένα ἱρά, τῶν οὐκ ὅσιον ἦν ἅπτεσθαι ἀνθρώπων οὐδενί. ὁ μὲν δὴ ἦιε Δελφῶν τοῖσι παρεοῦσι σημανέων τὸ τέρας· οἱ δὲ βάρβαροι ἐπειδὴ ἐγίνοντο ἐπειγόμενοι κατὰ τὸ ἱρὸν τῆς Προναίης Ἀθηναίης, ἐπιγίνεταί σφι τέρεα ἔτι μείζονα τοῦ πρὶν γενομένου τέρεος. θῶυμα μὲν γὰρ καὶ τοῦτο κάρτα ἐστί, ὅπλα ἀρήια αὐτόματα φανῆναι ἔξω προκείμενα τοῦ νηοῦ· τὰ δὲ δὴ ἐπὶ τούτῳ δεύτερα ἐπιγινόμενα καὶ διὰ πάντων φασμάτων ἄξια θωυμάσαι μάλιστα. ἐπεὶ γὰρ δὴ ἦσαν ἐπιόντες οἱ βάρβαροι κατὰ τὸ ἱρὸν τῆς Προναίης Ἀθηναίης, ἐν τούτῳ ἐκ μὲν τοῦ οὐρανοῦ κεραυνοὶ αὐτοῖσι ἐνέπιπτον, ἀπὸ δὲ τοῦ Παρνησσοῦ ἀποῤῥαγεῖσαι δύο κορυφαὶ ἐφέροντο πολλῷ πατάγῳ ἐς αὐτοὺς καὶ κατέλαβον συχνούς σφεων, ἐκ δὲ τοῦ ἱροῦ τῆς Προναίης βοή τε καὶ ἀλαλαγμὸς ἐγίνετο. συμμιγέντων δὲ τούτων πάντων φόβος τοῖσι βαρβάροισι ἐνεπεπτώκεε. — — ἔλεγον δὲ οἱ ἀπονοστήσαντες οὗτοι τῶν βαρβάρων, ὡς ἐγὼ πυνθάνομαι, ὡς πρὸς τούτοισι καὶ ἄλλα ὥρεον θεῖα· δύο γὰρ ὁπλίτας μέζονας ἢ κατ' ἀνθρώπων φύσιν ἐόντας[1] ἕπεσθαί σφι κτείνοντας καὶ διώκοντας. τούτους δὲ τοὺς δύο Δελφοὶ λέγουσι εἶνα ἐπιχωρίους ἥρωας, Φύλακόν τε καὶ Αὐτόνοον, τῶν τὰ τεμένεά ἐστι περὶ τὸ ἱρόν, Φυλάκου μὲν παρ' αὐτὴν τὴν ὁδὸν κατύπερθε τοῦ ἱροῦ τῆς Προναίης, Αὐτονόου δὲ πέλας τῆς Κασταλίης ὑπὸ τῇ Ταμπείῃ κορυφῇ κτλ. Die vom Parnassos herabgefallenen Felsblöcke lagen noch zu Herodots Zeit unversehrt im Temenos der Athena Pronaia.

Diodoros berichtet dasselbe in kürzerer Darstellung nach Ephoros und Herodot. Unerhörte Regengüsse und viele Blitze seien aus der Umgebung niedergefahren, dazu von dem Unwetter große Felsen abgerissen worden und auf das Barbarenheer gestürzt, das, von Schrecken ergriffen, von dannen floh. Zum ewigen Gedächtnis der Göttererscheinung stellten die

[1] Überliefert ist ἔχοντας.

Delpher ein Tropaion neben dem Heiligtume der Athena Pronaia auf mit einer Inschrift in Distichen zu Ehren des Zeus und des Apollon: 11, 14 *οἱ δ' ἐπὶ τὴν σύλησιν τοῦ μαντείου πεμφθέντες προῆλθον μὲν μέχρι τοῦ ναοῦ τῆς Προναίας Ἀθηνᾶς, ἐνταῦθα δὲ παραδόξως ὄμβρων τε μεγάλων καὶ κεραυνῶν πολλῶν ἐκ τοῦ περιέχοντος πεσόντων, πρὸς δὲ τούτοις τῶν χειμώνων πέτρας μεγάλας ἀπορρηξάντων ἐς τὸ στρατόπεδον τῶν βαρβάρων, συνέβη διαφθαρῆναι συχνοὺς τῶν Περσῶν, πάντας δὲ καταπλαγέντας τὴν τῶν θεῶν ἐνέργειαν φυγεῖν ἐκ τῶν τόπων. τὸ μὲν οὖν ἐν Δελφοῖς μαντεῖον δαιμονίᾳ τινὶ προνοίᾳ τὴν σύλησιν διέφυγεν· οἱ δὲ Δελφοὶ τῆς τῶν θεῶν ἐπιφανείας ἀθάνατον ὑπόμνημα καταλιπεῖν τοῖς μεταγενεστέροις βουλόμενοι, τρόπαιον ἔστησαν παρὰ τὸ τῆς Προνοίας Ἀθηνᾶς ἱερόν, ἐν ᾧ τόδε τὸ ἐλεγεῖον ἐνέγραψαν·*

μνᾶμά τ' ἀλεξάνδρου πολέμου καὶ μάρτυρα νίκας
Δελφοί με στᾶσαν, Ζανὶ χαριζόμενοι
σὺν Φοίβῳ, πτολίπορθον ἀπωσάμενοι στίχα Μήδων
καὶ χαλκοστέφανον ῥυσάμενοι τέμενος.

Auch Ktesias gedenkt des Ereignisses, wenn auch mit wesentlicher Abweichung. Nach der Schlacht von Plataiai sei der besiegte und verwundete Mardonios von Xerxes gegen Delphi gesandt worden und habe dort, da dichter Hagel herabstürzte, seinen Tod gefunden: *οὗτος ὁ Μαρδόνιος πέμπεται συλῆσαι τὸ τοῦ Ἀπόλλωνος ἱερὸν παρὰ Ξέρξου κἀκεῖ, φησί, θνήσκει χαλάζης ἐπιπεσούσης παχείας.*[1]

Endlich sei auch der kurze Bericht des Trogus Pompejus erwähnt, den man wohl ebenfalls auf Ephoros zurückführen darf: Justin II, 8 *ante navalis proelii congressionem miserat Xerxes IV milia militum armatorum Delphos ad templum Apollinis diripiendum, prorsus quasi non cum Graecis tantum, sed et cum dis immortalibus bellum gereret: quae manus tota imbri-*

[1] K. Müller *Herodot* S. 51a. Baehr 25 S. 70.

bus et fulminibus deleta est, ut intellegeret, quam nullae essent hominum adversus deos vires.

Man erkennt aus der Überlieferung das Walten der Boathoen, der großen Nothelfer in Kriegsgefahr. Neben Apollon und Zeus wirkte Athena, die Vorwohnende vor dem heiligen Peribolos (Pronaia), nunmehr zur Vorsorgerin, Pronoia, geworden[1], ferner die beiden Riesen Phylakos und Autonoos. Dazu kam, durch göttliches Walten hervorgerufen, das Unwetter von oben, Sturm, Hagel, Wolkenbruch und Bergsturz. Es war aber in der Mitte des Sommers; daher wird von Schnee und Eis nichts gesagt.

Vom Boathoenfeste der Zeit nicht lange nach diesem Vorfalle gibt Pindar ein Zeugnis in der siebenten Nemeischen Ode von Ol. 79 (461 v. Chr.), wo Sogenes der Aiginet im Pentathlon der Knaben siegte. Die verstorbenen Boathoen werden gepriesen, insbesondere wird Neoptolemos genannt, der fortan als Vertreter der Aiakiden beim Hause des Gottes wohnen und den Festzügen und reichen Opfern der Heroen vorstehen solle; v. 44ff.: *τιμὰ δὲ γίγνεται ὧν θεὸς ἀβρὸν αὔξει λόγον τεθνακότων βοαθόων, τοὶ παρὰ μέγαν ὀμφαλὸν εὐρυκόλπου μόλον χθονός.* v. 64ff.: *ἐχρῆν δέ τιν' ἔνδον ἄλσει παλαιτάτῳ Αἰακιδᾶν κρεόντων τὸ λοιπὸν ἔμμεναι θεοῦ παρ' εὐτειχέα δόμον, ἡρωΐαις δὲ πομπαῖς θεμισκόπον οἰκεῖν ἐόντα πολυθύτοις εὐώνυμον ἐς δίκαν.* Daß es sich um Heroxenien handelte, bei denen der Gott die Heroen zu Gaste lud, sagt der Scholiast zu v. 68: *γίνεται ἐν Δελφοῖς ἥρωσι ξένια, ἐν οἷς δοκεῖ ὁ θεὸς ἐπὶ ξένια καλεῖν τοὺς ἥρωας.* Darin eben bestand die Boathoenfeier der älteren Zeit.[2] Neoptolemos, der vor Zeiten in Delphi

[1] Wieseler *Die Delphische Athena, Göttinger Studien* 1845, S. 6ff. Pronaia Athena auch in Delos und Prasiai (*Ath. Mitt.* 4, 358); vgl. die Nike Apteros in Athen, die gleichfalls eine torhütende Athena bedeutet. *Πυλαίμαχος* heißt Athena Aristoph. *Equ.* 1172. Der *Πρό-νοια* entspricht der *Αὐτό-νοος*.

[2] A. Mommsen *Delphika* S. 225ff. Herolde riefen die Namen auf: Schol. *Nem.* 7, 68 *ἐν ταῖς πομπαῖς ταῖς ἡρωΐαις καὶ ταῖς πανηγύρεσιν, ἐν αἷς ἐκήρυσ-*

seinen Tod gefunden hatte, lag im heiligen Peribolos bestattet; über seinem Grab erhob sich die Lesche der Knidier mit den berühmten Wandgemälden Polygnots.[1] Später trat neben Apollon und Athena als göttliche Nothelferin noch Artemis, die gleichfalls ein Heiligtum in Delphi besaß. Schon in dem amphiktyonischen Fluch über die, welche den Eid brechen würden, wird der Frevler dem Zorne des Apollon, der Artemis, Leto und Athena Pronoia anheimgegeben, und damit stimmt die Weihung der Kirrhaier und Kraugalliden an ebendiese Gottheiten.[2]

Hervorzuheben ist, daß die Strafe der Feinde des Heiligtums von den Berghöhen herabkommt. Von der Hyampeia neben dem kastalischen Quell, unter der Autonoos nach Herodot seinen Heroenbezirk hatte, wurden Tempelräuber und wer sonst schwere Verbrechen im delphischen Heiligtume begangen hatte, herabgestürzt. Auf solche Weise hatte der weise Aisopos seinen Tod gefunden; doch sahen die Delpher ihr Unrecht ein und verlegten seitdem die Strafe der Übeltäter auf den gegenüberliegenden Felshang der Nauplia. Von den Phaidriaden zwang Philomelos im phokischen Kriege die kriegsgefangenen Lokrer sich hinabzustürzen.[3]

σον τοὺς ἥρωας. Dazu mochten auch solche gehören, wie in den Grenzbestimmungen der zweisprachigen Inschrift bei Wescher *Mémoires pr. p. div. savants* t. 8, 1, 1 (1864) S. 55 *Εὐόριος* l. 23, der *ὁπλίτης* l. 32, vielleicht auch *Ἀστράβας* S. 56 l. 44.

[1] Paus. 10, 24, 6 *ἐξελθόντι δὲ τοῦ ναοῦ καὶ τραπέντι ἐς ἀριστερὰ περίβολός ἐστι καὶ Νεοπτολέμου τοῦ Ἀχιλλέως ἐν αὐτῷ τάφος· καὶ οἱ κατὰ ἔτος ἐναγίζουσιν οἱ Δελφοί*; ebd. 10, 26, 4: *Νεοπτόλεμον δὲ μόνον τοῦ Ἑλληνικοῦ φονεύοντα ἔτι τοὺς Τρῶας ἐποίησεν ὁ Πολύγνωτος, ὅτι ὑπὲρ τοῦ Νεοπτολέμου τὸν τάφον ἡ γραφὴ πᾶσα ἔμελλεν αὐτῷ γενέσθαι.*

[2] *Aeschin. in Ctes.* § 110. 108. Über die Schreibart *Κραυγαλλίδαι* statt *Ἀκραγαλλίδαι* Gruppe *Gr. M. u. Relig.-Gesch.* 1 S. 104, 11. Letoon in Delphi inschriftlich bezeugt bei Wescher a. O. S. 55 l. 35.

[3] Eurip. *Ion* 1222. 1266. *Aeschin. f. l.* 142 S. 310, dazu Schol. b. Baiter-Sauppe *Or. Att.* 2 S. 36. Diod. 16, 28. Plut. *sera num. vind.* 12 S. 557. Suid. s. v. *Αἴσωπος. Φαιδριάς.*

Zweihundert Jahre nach dem Persereinfall, Ol. 125, 2 (279 v. Chr.), wiederholt sich die wunderbare Errettung des Heiligtums gegenüber den räuberischen Galatern unter offenbarer Nachbildung der göttlichen Zeichen von damals und, wie gewöhnlich, mit beträchtlicher Steigerung.

Die Delpher und die Umwohner des Parnassos traten den Feinden entgegen, außerdem eine aitolische Hilfsmannschaft. „Wie sie handgemein wurden, fuhren Blitze auf die Galater herab, Felsblöcke vom Parnassos lösten sich los und Schreckgestalten von Männern in voller Waffenrüstung stürzten sich auf die Barbaren. Es hieß, daß die einen von den Hyperboreiern gekommen seien, Hyperochos und Amadokos; der dritte aber war Pyrrhos, der Sohn des Achilleus. Seit dieser Hilfe im Kampfe sollen die Delpher dem Pyrrhos Totenopfer darbringen, während sie bis dahin auch sein Grab, als das eines Feindes, in Unehren hielten“: P. 1, 4, 4 *Ὡς δὲ ἐς χεῖρας συνῆεσαν, ἐνταῦθα κεραυνοί τε ἐφέροντο ἐς τοὺς Γαλάτας καὶ ἀπορραγεῖσαι πέτραι τοῦ Παρνασσοῦ, δείματά τε ἄνδρες ἐφίσταντο ὁπλῖται τοῖς βαρβάροις. τούτων τοὺς μὲν ἐξ Ὑπερβορέων λέγουσιν ἐλθεῖν, Ὑπέροχον καὶ Ἀμάδοκον, τὸν δὲ τρίτον Πύρρον εἶναι τὸν Ἀχιλλέως· ἐναγίζουσι δὲ ἀπὸ ταύτης Δελφοὶ τῆς συμμαχίας Πύρρῳ, πρότερον ἔχοντες ἅτε ἀνδρὸς πολεμίου καὶ τὸ μνῆμα ἐν ἀτιμίᾳ.*[1]

„Von den Athenern wird gesungen, daß ihnen Götter in Marathon und in Salamis beigestanden hatten. Am offenbarsten aber wurde das Heer der Galater in Delphi von dem Gotte und ganz deutlich von Dämonen vernichtet“: P. 8, 10, 9 *ᾄδεται δὲ ὑπὸ Ἀθηναίων ὡς θεοί σφισιν ἐν Μαραθῶνι καὶ ἐν Σαλαμῖνι τοῦ ἔργου μετασχοίεν· ἐκδηλότατα δὲ ὁ Γαλατῶν στρατὸς ἀπώλετο ἐν Δελφοῖς ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ ἐναργῶς ὑπὸ δαιμόνων.*

[1] Nach Pindar freilich (s. oben) erhielt Neoptolemos schon im fünften Jahrhundert Heroenehren. Damit stimmt auch die Malerei des Polygnotos in der Lesche.

Als Brennos anrückte, wandten sich die Delpher voll Angst an das Orakel. Der Gott tröstet sie; er werde selber sein Eigentum schützen. Als die Feinde nahen, künden ihnen Unglückszeichen das bevorstehende Schicksal an. Das ganze Land, soweit das Galaterheer es innehatte, erbebte sehr oft des Tages heftig; Donner und Blitz wechselten unablässig und betäubten die Kelten, so daß sie die Kommandorufe nicht vernahmen. Blitzstrahlen erschlugen nicht bloß einzelne, sondern verbrannten auch die Nahestehenden und die Waffen. Dann erschienen ihnen die Gespenster der Heroen Hyperochos und Laodokos und Pyrrhos; einzelne zählen auch den Phylakos als vierten heimischen Heros der Delpher hinzu. — — Durch solche Leiden und solches Schrecknis wurden die Barbaren den ganzen Tag über heimgesucht. In der folgenden Nacht aber sollte sie noch viel Entsetzlicheres treffen. Denn es war eine starke Kälte und mit der Kälte zugleich Schneegestöber eingetreten, und große Steine, die vom Parnassos herabrollten, und Felsblöcke, die sich loslösten, nahmen die Barbaren zum Ziel und zerschmetterten in ihrem Sturze nicht je einen oder zwei, sondern an dreißig und mehr, wie sie gerade auf derselben Stelle Wache hielten oder ausruhten. Beim Aufgange der Sonne zogen ihnen die Hellenen aus Delphi entgegen, die übrigen auf dem graden Wege gegen das Heer, die Phoker aber, welche größere Ortskunde besaßen, stiegen durch den Schnee über die Abhänge des Parnassos herab, fielen den Kelten unvermutet in den Rücken und schossen auf sie, ohne selbst etwas von den Barbaren zu fürchten. Die Barbaren aber und besonders die um Brennos, denn diese waren die größten und stärksten der Galater, leisteten zu Anfang noch mutig Widerstand, obgleich sie von allen Seiten beschossen wurden und nicht weniger von der Kälte litten, besonders die Verwundeten. Als aber auch Brennos verwundet worden war, trugen sie ihn bewußtlos aus der Schlacht. Von allen Seiten durch die Hellenen bedrängt, ergriffen die Galater

endlich wider Willen die Flucht. Alle die, welche wegen der Wunden oder vor Mattigkeit nicht folgen konnten, wurden getötet; die anderen schlugen ihr Lager auf, wo die Nacht auf dem Rückzuge sie überfiel. In der Nacht kam ein panischer Schrecken über die Barbaren; denn eine Furcht ohne Ursache, glaubt man, komme von Pan. Es war spät am Abend, als die Verwirrung das Heer überfiel. Anfangs waren es nur wenige, welche die Besinnung verloren, und diese glaubten den Lärm herannahender Pferde und eines Anmarsches von Feinden zu vernehmen; bald darauf aber durchdrang die Besinnungslosigkeit alle miteinander. Sie griffen zu den Waffen, stellten sich auf und töteten einander — —, und der von dem Gott ausgehende Wahnsinn bewirkte ein schreckliches Gemetzel der Galater in den eigenen Reihen. — — Derer, die in der Schneenacht und durch den panischen Schrecken umkamen, waren über Zehntausend: P. 10, 23, 1 *Ὁ δὲ Βρέννος οὐδένα ἔτι ἐπισχὼν χρόνον, πρὶν ἢ τοὺς ἀπὸ τοῦ στρατοπέδου τοῦ σὺν τῷ Ἀκιχωρίῳ παραγενέσθαι, τὴν ὁδὸν ἐποιεῖτο ἐπὶ τοὺς Δελφούς. οἱ δὲ καταφεύγουσιν ὑπὸ δείματος ἐπὶ τὸ χρηστήριον· καὶ ὁ θεὸς σφᾶς οὐκ εἶα φοβεῖσθαι, φυλάξειν δὲ αὐτὸς ἐπηγγέλλετο τὰ ἑαυτοῦ. — — Βρέννῳ δὲ καὶ τῇ στρατιᾷ τῶν τε Ἑλλήνων οἱ ἐς Δελφοὺς ἀθροισθέντες ἀντετάξαντο, καὶ τοῖς βαρβάροις ἀντεσήμαινε τὰ ἐκ τοῦ θεοῦ ταχύ τε καὶ ὧν ἴσμεν φανερώτατα. ἥ τε γὰρ γῆ πᾶσα, ὅσον ἐπεῖχεν ἡ τῶν Γαλατῶν στρατιά, βιαίως καὶ ἐπὶ πλεῖστον ἐσείετο τῆς ἡμέρας, βρονταί τε καὶ κεραυνοὶ συνεχεῖς ἐγίνοντο· καὶ οἱ μὲν ἐξέπληττόν τε τοὺς Κελτοὺς καὶ δέχεσθαι τοῖς ὠσὶ τὰ παραγγελλόμενα ἐκώλυον, τὰ δὲ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ οὐκ ἐς ὄντινα κατασκήψαι μόνον, ἀλλὰ καὶ τοὺς πλησίον καὶ αὐτοὺς ὁμοίως καὶ τὰ ὅπλα ἐξῆπτε. Τά τε τῶν ἡρώων τηνικαῦτά σφισιν ἐφάνη φάσματα, ὁ Ὑπέροχος καὶ ὁ Λαόδοκος τε καὶ Πύρρος· οἱ δὲ καὶ τέταρτον τὸν Φύλακον ἐπιχώριον Δελφοῖς ἀπαριθμοῦσιν ἥρωα· — — Τοιούτοις μὲν οἱ βάρβαροι παρὰ πᾶσαν τὴν ἡμέραν παθήμασί τε καὶ ἐκπλήξει συνείχοντο· τὰ δὲ ἐν τῇ νυκτὶ πολλῷ*

σφᾶς ἔμελλεν ἀλγεινότερα ἐπιλήψεσθαι· ῥῖγός τε γὰρ ἰσχυρὸν καὶ νιφετὸς ἦν ὁμοῦ τῷ ῥίγει, πέτραι τε ἀπολισθάνουσαι τοῦ Παρνασσοῦ μεγάλαι καὶ κρημνοὶ καταρρηγνύμενοι σκοπὸν τοὺς βαρβάρους εἶχον, καὶ αὐτοῖς οὐ κατὰ ἕνα ἢ δύο, ἀλλὰ κατὰ τριάκοντα καὶ ἔτι πλείοσιν, ὡς ἕκαστοι ἐν τῷ αὐτῷ φρουροῦντες ἢ καὶ ἀναπαυόμενοι τύχοιεν, ἀθρόοις ἡ ἀπώλεια ἐγένετο ὑπὸ τῆς ἐμβολῆς τῶν κρημνῶν. — — Καὶ οἱ μὲν ἐστρατοπεδεύσαντο ἔνθα ἡ νὺξ κατελάμβανεν ἀναχωροῦντας· ἐν δὲ τῇ νυκτὶ φόβος σφίσιν ἐμπίπτει Πανικός· τὰ γὰρ ἀπὸ αἰτίας οὐδεμιᾶς δείματα ἐκ τούτου φασὶ γίνεσθαι. ἐνέπεσε μὲν ἐς τὸ στράτευμα ἡ ταραχὴ περὶ βαθείαν τὴν ἑσπέραν, καὶ ὀλίγοι τὸ κατ' ἀρχὰς ἐγένοντο οἱ παραχθέντες ἐκ τοῦ νοῦ, ἐδόξαζόν τε οὗτοι κτύπου τε ἐπελαυνομένων ἵππων καὶ ἐφόδου πολεμίων (αἰσθάνεσθαι)· μετὰ δὲ οὐ πολὺ καὶ ἐς ἅπαντας διέδρα ἡ ἄνοια. ἀναλαβόντες οὖν τὰ ὅπλα καὶ διαστάντες ἔκτεινόν τε ἀλλήλους καὶ ἀνὰ μέρος ἐκτείνοντο. — — ἥ τε ἐκ τοῦ θεοῦ μανία πλεῖστον ἐξειργάσατο ὑπ' ἀλλήλων τοῖς Γαλάταις τὸν φόνον. — — οἱ δὲ ἐν τῇ χειμερίῳ διαφθαρέντες νυκτὶ καὶ ὕστερον οἱ ἐν τῷ Πανικῷ δείματι ἐγένοντο ὑπὲρ τοὺς μυρίους.

Denselben Vorfall berichtet auf Grund anderer Quelle Trogus: „Die Delpher setzten mehr auf den Gott, als auf die eigenen Kräfte Vertrauen, leisteten mit Verachtung der Feinde Widerstand und überschütteten die steigenden Gallier von Bergeshöhe teils mit Steinen, teils mit Waffen. Bei diesem Streite beider Heere stürzen plötzlich die Vorsteher aller Tempel und zugleich der Prophet selber mit Abzeichen und Binden und flatternden Haaren schreckensbleich und außer sich in die ersten Reihen der Kämpfer: der Gott sei erschienen, man habe ihn durch den offenen First des Daches in den Tempel niederfahren sehen; während alle die Hilfe des Gottes erflehten, sei ein Jüngling von übermenschlicher Größe und ausgezeichneter Schönheit und in seiner Begleitung ein Paar bewaffneter Jungfrauen aus den beiden benach-

barten Tempeln der Diana und der Minerva herbeigeeilt; nicht bloß mit den Augen hätten sie dies erkannt, sondern auch das Schwirren des Bogens und das Klirren der Waffen hätten sie gehört. Und nun sollte man nicht zaudern und mit den Göttern an der Spitze in den Feind einhauen und sich am Siege der Götter beteiligen. Da stürzen alle in den Kampf, und bald merkten sie die Anwesenheit der Gottheit. Durch ein Erdbeben riß sich ein Teil des Berges los und stürzte auf die Gallier. Die Feinde werden ins Gedränge gebracht und verwundet. Dann folgte ein Unwetter, das mit Hagel und Frost die Verwundeten schwer heimsuchte. Brennus konnte den Schmerz der eigenen Wunden nicht ertragen und erstach sich“: Justin 24, 8 *Delphi plus in deo quam in viribus deputantes cum contemptu hostium resistebant scandentesque Gallos e summo montis vertice partim saxo, partim armis obruebant In hoc partium certamine repente universorum templorum antistites, simul et ipse vates sparsis crinibus cum insignibus atque infulis, pavidi vecordesque in primam pugnantium aciem procurrunt: advenisse deum clamant, eumque se vidisse desilientem in templum per culminis aperta fastigia: dum omnes opem dei suppliciter inplorant, iuvenem supra humanum modum insignis pulchritudinis comitesque ei duas armatasque virgines ex propinquis duabus Dianae Minervaeque aedibus occurrisse: nec oculis tantum haec se perspexisse, audisse etiam stridorem arcus ac strepitum armorum: proinde ne cunctarentur dis antesignanis hostem caedere et victoriae deorum socios se adiungere summis obsecrationibus monebant. Quibus vocibus incensi omnes certatim in proelium prosiliunt. Praesentiam dei et ipsi statim sensere, nam et terrae motu portio montis abrupta Gallorum stravit exercitum et confertissimi cunei non sine vulneribus hostium dissipati ruebant. Insecuta deinde tempestas est, quae grandine et frigore saucios ex vulneribus absumpsit. Dux ipse Brennus cum dolorem vulnerum ferre non posset, pugione vitam finivit.*

Ähnlich Diodor: „Beim Herannahen der Gefahr fragen die Delpher den Gott, ob sie Geld, Kinder und Weiber in die festen Orte der Umgegend bringen sollten. Die Pythia antwortete, der Gott befehle, die Weihgeschenke und das andere zu Ehren der Götter Errichtete an Ort und Stelle zu lassen. Denn schützen werde alles der Gott und mit ihm die weißen Mädchen. Nun waren aber im Temenos zwei uralte Tempel der Athena Pronaos und der Artemis, und so nahm man an, daß diese Göttinnen es seien, welche das Orakel als weiße Mädchen bezeichnet habe“: 22, 20 *Exc. Vat. M.* S. 47 (Becker IV S. 17) *ὅτι οἱ ἐν Δελφοῖς ὄντες κατὰ τὴν τῶν Γαλατῶν ἔφοδον, θεωροῦντες πλησίον ὄντα τὸν κίνδυνον, ἐπηρώτησαν τὸν θεόν, εἰ τὰ χρήματα καὶ τὰ τέκνα καὶ τὰς γυναῖκας ἀποκομίσωσιν ἐκ τοῦ μαντείου πρὸς τὰς ὀχυρωτάτας τῶν πλησίον πόλεων. ἡ δὲ Πυθία τοῖς Δελφοῖς ἀπόκρισιν ἔδωκε, προστάττειν τὸν θεὸν ἐᾶν τὰ ἀναθήματα καὶ τἆλλα τὰ πρὸς τὸν κόσμον τῶν θεῶν ἀνήκοντα κατὰ χώραν ἐν τῷ μαντείῳ· φυλάξειν γὰρ ἅπαντα τὸν θεὸν καὶ μετ' αὐτοῦ τὰς λευκὰς κόρας. ὄντων δὲ ἐν τῷ τεμένει δυεῖν νεῶν παντελῶς ἀρχαίων Ἀθηνᾶς προνάου καὶ Ἀρτέμιδος, ταύτας τὰς θεοὺς ὑπέλαβον εἶναι τὰς διὰ τοῦ χρησμοῦ προσαγορευομένους λευκὰς κόρας.*

Der Wortlaut des Orakels: *ἐμοὶ μελήσει ταῦτα καὶ λευκαῖς κόραις* ist bei dem Rhetor Aristeides überliefert, aber als Zitat außer dem Zusammenhange mit dem übrigen. Er wird auch bei anderen Gelegenheiten angeführt, ohne daß daraus für unseren Zweck eine Erkenntnis erwüchse.[1]

Überblickt man die Darstellungen beider Vorgänge, des Einfalls der Perser sowohl, wie der Gallier, so drängt sich die Frage auf: was bedeuten die Gestalten des Phylakos und

[1] Aristides *or. sacr.* 4, 524 Dind. *Paroemiogr. Gr.* 1 S. 403 *Ἐμοὶ μελήσει ταῦτα καὶ λευκαῖς κόραις· βαρβάρων τινῶν στρατευομένων ἐπὶ Δελφοὺς ἐρωτώμενος ὁ θεὸς ταῦτα ἔφη. Ὕστερον δὲ ἐφάνη μετὰ Ἀθηνᾶς καὶ Ἀρτέμιδος, ὧν καὶ ἱερά ἐστιν ἐν Δελφοῖς, προσιόντων ὑπαντῶν τοῖς πολεμίοις.* Dasselbe gibt Suidas.

Autonoos bei Herodot, des Hyperochos und Amadokos, oder an der anderen Stelle Laodokos, bei Pausanias? Die letztgenannten, im Galliereinfall erwähnten Gestalten scheinen zu Herodots Zeit noch nicht bekannt gewesen zu sein; den Phylakos erwähnt Pausanias auch; der Dienst des Autonoos aber wird mittlerweile eingegangen sein.

„Wächter" und „Freidank" sind Namen, die für Hüter des Heiligtums vor dessen Toren wohl passen.[1] Hyperochos, der (die Hand oder den Schild) darüber hält, d. i. Schützer oder „Hervorragender"[2]; Amadokos (*ἅμα, δέχομαι*), der zugleich aufnimmt, Sekundant (wie der eine in der Gruppe der Tyrannenmörder); *Λαοδόκος*, der das Volk aufnimmt, d. i. Kämpfer. Das Schattenhafte der Gestalten fällt auf, es sind mehr Funktionäre, als Persönlichkeiten, solche wie Rennewart oder Haltefest und Eilebeute. Die späteren Namen, nach Pausanias von den Hyperboreern entlehnt, erinnern an die Hyperboreerinnen der delischen Sage, Hyperoche und Laodike. Man erkennt daraus nicht so sehr Einflüsse von Delos, als die Tatsache, daß man sich, ebenso wie dort, unter ihnen Nordländer, nach der frühen Lokalisierung der (bekanntlich ganz anderes bedeutenden) Hyperboreer im hohen Norden gedacht hat. Amadokos war auch der Name zweier Odrysenkönige, also Thraker, Vater und Sohn[3], *Ἀμαδόκοι* hieß ein sarmatisches Volk im jetzigen Cherson.[4] Es sind offenbar ähnliche Gestalten, wie die Boreaden, Abkömmlinge des Nordwinds und der Schneefrau, Boreas und

[1] Heroen als Wächter und rettende Helfer auch sonst, s. Deneken bei Roscher *M. L.* 1, 2, 2481. Die in den Perserkriegen Gefallenen heißen *ὑποχθόνιοι φύλακες καὶ σωτῆρες* Aristides *or.* 2, S. 172. Daher lag das Heroon des Herakles in Sparta an der Stadtmauer P. 3, 15, 3, das des Aitolos im Tore von Elis P. 5, 4, 4.

[2] *Il.* 6, 208. 11, 784 *ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων.*

[3] Isokr. 5, 6. Aristot. *Pol.* 5, 8. Strab. 7, 331. Demosth. 23, 8. 10. 170.

[4] Hellanikos bei Steph. B., Müller *FHG* 1, 68; danach Berg und Stadtname Ptol. Geogr. 3, 5, 5. 14; vgl. 6. Nach Tomaschek *Die alten Thraker,* II, 6 bedeutet *Ἀμάδοκος* „Rohfleischesser", *ὠμάδιος, ὠμηστής.*

Chione, in dem utopistischen Romane *περὶ Ὑπερβορέων* des Philosophen Hekataios von Abdera, als erbliche Könige der hyperboreischen Fabelinsel Helixoia bezeichnet, ihnen zur Seite drei Brüder, Priester des Apollon, sechs Ellen hohe Riesen.[1] Das Schattenhafte dieser Heroengespenster (*τῶν ἡρώων φάσματα* P. 10, 23, 2) oder Dämonen (8, 10, 9) bekundet sich auch darin, daß weder Phylakos und Autonoos, noch auch die späteren, obgleich sie doch echte Boathoen waren, als Gäste bei den Heroxenien genannt sind, wohl aber Neoptolemos. Es steckt offenbar etwas anderes hinter diesen Gestalten, über das man sich im Altertume nicht klar war. Bezeichnend ist neben der Herkunft der einen aus dem hohen Norden ihre Größe (Herodot), ihre Teilnahme am Kampfe, das Unwetter mit Frost und Schnee, das Einwirken von den Höhen des Parnassos her, das Herabstürzen der Steinblöcke mit dem Ziel auf die Barbaren (P. 10, 23, 1), die Nacht. Dies alles erwägend, darf man in ihnen Sturmriesen, Reifriesen, Schneedämonen erkennen, keine anderen, als jene weißgefärbten „Titanen" des Onomakritos. Galten doch auch die Hyperboreer als von den Titanen entsprossen.[2] Die phantastische Schilderung des Galliereinfalls mag aus hellenistischer Hymnendichtung hervorgegangen, wenigstens von ihr stark beeinflußt sein, wie denn auch das Bruchstück eines der neugefundenen delphischen Hymnen ähnliche Züge enthält: *ἔγνω] δὲ Γαλ[ατᾶν στρατὸς εὖ θεὸν τ]ὸμ μαντοσύ[ναις κλυτόν. συγκρυφθεὶς ὃ]ς ὤλεθ' ὑγρᾷ χί[ονι καὶ μετ' Ἀρτέμιδος φρι]κτὸν Παλλάδος [ἔγχος. ἀλλ' ὦ] δεσπότι Κρησίω[ν πρώνων ἀγνὰ κ]αὶ ναέτας Δελφῶν τ[οῖς δ' ἐν ὄρεσσ[ιν ἀπταίστους Βάκχου [θιάσους αἰεὶ σώζε]τε προσπόλοις τάν τε δοριδ[ενῶν ἀγῶν] ἀρχὰν αὔξετ'*

[1] Hekataios bei Aelian. *H. A.* 11, 1. Diod. 2, 47. Müller *FHG* 2, 386 f.

[2] Vgl. Pherenikos v. Heraklea bei Schol. Pind. *O.* 3, 28 *ἀμφὶ δ' Ὑπερβορέων, οἵτ' ἔσχατα ναιετάουσιν νήῳ ὑπ' Ἀπόλλωνος ἀπείρητοι πολέμοιο. τοὺς μὲν ἀρὰ προτέρων ἐξ αἵματος ὑμνείουσιν Τιτήνων βλάστοντας ὑπὸ δρόμον αἰθρηέντα νάσσασθαι Βορέας γύην Ἀριμασπὸν ἄνακτα.*

ἀγηράτῳ θάλ[λουσαν σὺν ἐπαίνῳ].[1] Nach indogermanischem Glauben erscheinen Windriesen nicht selten als Wächter, insbesondere auch als Wächter der Unterwelt.[2] Türhüter und Wächter der Winde werden die Tritopatoren Amalkeides, Protokles und Protokleon genannt in dem Physikon des Orpheus; Tzetzes gibt die Namen Amakleides, Protokles und Protokreon.[3] Amakleides erinnert an Amadokos. Sind diese Boathoen bei Herodot noch als Heroen, die auf dem Vorplatze die Hut des Heiligtums versehen, gedacht, so tritt ihre Natur als Sturmriesen auf Grund der örtlichen Legende bei den Späteren deutlicher hervor; man gewinnt den Eindruck, daß sie vom Parnassos herab ihrer Heimat zu Hilfe kommen. Die einst feindlichen Dämonen machen mit den Einwohnern gemeinsame Sache gegen den Landesfeind, gerade so wie der von den Delphern lange gehaßte Neoptolemos nun ihr Bundesgenosse wurde und seitdem in Ehren stand.[4]

Aus diesen Erwägungen scheint sich auch die richtige Deutung der vielberufenen weißen Damen, *λευκαὶ κόραι*, zu ergeben. Sie treten erst im Gallierkampf handelnd auf.[5] Die Alten dachten an Athena und Artemis, die Göttinnen des Vor-

---

[1] Nach Crusius *Die delphischen Hymnen* S. 85. Aber die Ergänzung ist ganz unsicher.

[2] E. H. Meyer *Germ. Mythol.* 153. Hades selbst ist *πυλάρτης Il.* 8, 367. 13, 415. *Od.* 11, 277, *πυλάοχος* Plut. *Is.* 35 S. 364, daher auch *κλειδοῦχος* P. 5, 20, 1.

[3] Phanodemos bei Suidas *τριτοπάτορες· — — ἐν δὲ τῷ Ὀρφέως Φυσικῷ ὀνομάζεσθαι τοὺς Τριτοπάτορας Ἀμαλκείδην καὶ Πρωτοκλέα καὶ Πρωτοκλέοντα θυρωροὺς καὶ φύλακας ὄντας τῶν ἀνέμων.* Abel *Orphica* fr. 240 S. 251f. Tzetz. *ad Lycophr.* 738. cf. Lobeck *Agl.* 754.

[4] Wozu nachmals sein Abkömmling Pyrrhos von Epeiros nicht wenig beigetragen haben mag, der sich als Aiakide fühlte; vgl. Diodor 22, 22 M. S. 47 (4 S. 20 Becker). Auch Alexander hatte als solcher gegolten durch Olympias, die Tochter des Molosserkönigs Neoptolemos: Plut. *Al.* 2. P. 1, 11, 1.

[5] Die Gallier selbst werden als *ὀφιγόνοι Τιτῆνες* bezeichnet von Kallimachos *in Del.* 174, ähnlich wie die Giganten am Hochaltar von Pergamon auf die Galater bezogen sind.

werks draußen vor dem Temenos.[1] In den *τρίσσοι ἀλεξιμόροι*, deren hilfreiches Erscheinen der Chor im König Oidipus des Sophokles (164) herbeiruft, sind Apollon mit Athena und Artemis ausdrücklich gemeint. Aber in derselben Dichtung heißt es doch auch V. 469 *ἔνοπλος γὰρ ἐπ' αὐτὸν ἐπενθρώσκει πυρὶ καὶ στεροπαῖς ὁ Διὸς γενέτας· δειναὶ δ' ἅμ' ἔπονται κῆρες ἀναπλάκητοι.* Die Schilderung paßt zu den Mirakeln des Persereinfalls und fast noch mehr zu den späteren der Gallierschlacht; besonders wenn man die Darstellung bei Trogus vergleicht. Solche Dämonen, wie die hier eingreifenden Schlachthelferinnen, waren die Keren wirklich.[2] Aber warum sind die beiden Jungfrauen als weiße bezeichnet? A. Mommsen sah in ihnen die Genossinnen Apollons im delphischen Tempelbilde, die beiden Moiren, wegen des weißen Haares der Greisinnen.[3] Allerdings erscheinen auch die Moiren mitunter als erinnyenartige Dämonen, und bei Hesiod (im Schilde 258) streiten sie mit den Keren zusammen im Schlachtgewühl. Als Greisinnen werden sie erst bei Späteren aufgefaßt.[4] Solche Anschauungen mochten sich mit der durch die Parnassische Ortslegende dargebotenen vermischen. Die weiße Farbe aber entspricht den gipsgefärbten Feinden des Dionysos Zagreus und den verkleideten Phokern in jener verhängnisvollen Mondscheinnacht. Es sind offenbar dämonische Gestalten derselben Art, wie die männlichen Boathoen, Reifriesinnen, solche, wie Thorgerth, Holgabruđ und Yrpa im nordischen Mythos. Hákon von Norwegen kämpfte mit den Jómsvikingern und suchte durch das Opfer seines Sohnes die beiden Schwestern zu ge-

[1] Dies beweist auch das Weihgeschenk P. 10, 15, 2 *στρατηγοὶ δὲ οἱ Αἰτωλοὶ καὶ Ἀρτέμιδος, τὸ δὲ Ἀθηνᾶς, δύο τε Ἀπόλλωνος ἀγάλματα ἔστιν Αἰτωλῶν, ἡνίκα σφίσιν ἐξειργάσθη τὰ ἐς Γαλάτας.* Dazu 10, 16, 4.

[2] Vgl. die *ὁλοὴ Κήρ* in der Schlacht auf dem Schilde des Achilleus *Il.* 18, 535 neben Eris und Kydoimos. Weiteres bei Dieterich *Νεκυία* S. 55 f. [3] *Delphika* 179. P. 10, 24, 4. Plut. *Ei* 2 S. 385.

[4] Sie heißen *γηραιαὶ κόραι* Tzetz. *Lyc.* 584; vgl. Catull. 64, 306. Dagegen wird die Moira auch als schwarz bezeichnet, *μέλαινα, κνανέη.*

winnen. „Der Kampf beginnt. Da zieht ein Wetter heran; im Norden türmen sich dunkle Wolken und ziehen dem Meere entlang. Bald folgt ein Hagelwetter, begleitet von furchtbarem Winde, zugleich Blitz und gewaltiger Donner. Gegen diesen Hagel hatten die Jómsvikinger zu kämpfen. Dazu hatte sich die Hitze des Tages in eisige Kälte verwandelt. Da gewahrt Hávarđ zuerst die Þorgerđ in Hákons Gefolge; bald sehen sie auch andere. Man sieht, wie von jedem ihrer Finger Pfeile ausgehen, und wie jeder von ihnen seinen Mann trifft. Dies wird dem Führer Sigvald gemeldet, und er ruft aus: ich glaube, daß wir heute nicht nur gegen Menschen zu kämpfen haben, sondern auch gegen die allerböseste Hexe, und Hexen standzuhalten, das scheint mir allzu schwierig; doch kämpfen wir, so gut es geht! Der Hagel läßt etwas nach; abermals fleht Hákon die Þorgerđ um ihren Beistand an. Sie erscheint wieder und diesmal mit ihrer Schwester Yrpa. Jetzt beginnt das Wetter heftiger als zuvor zu werden. Als die Jómsvikinger diese beiden sehen, da beschließt Sigvald den Rückzug anzutreten; gegen zwei Unholdinnen, meinte er, sei seine Macht zu gering.“[1] Daß diese Anschauung dem Altertume nicht ferne lag, ergibt sich aus der Darstellung des Cicero (*de div.* 1, 37, 81): *quod contigisse Brenno dicitur eiusque Gallicis copiis, cum fano Apollinis Delphici nefarium bellum intulisset. Tum enim ferunt ex oraculo ecfatam esse Pythiam: ‘Ego providebo rem istam et albae virgines.’ Exquo factum, ut viderentur virgines ferre arma contra et nive Gallorum obrueretur exercitus.* Es sieht so aus, als ob bei Cicero wirklich die weißen Mädchen als die Schneespenderinnen gedacht wären.[2]

So läßt sich in der sagenhaft ausgeschmückten, vielgefeierten und folgenreichen Galaterkatastrophe des dritten Jahrhunderts eine Nachwirkung des alten Mythos von den Leiden

[1] Mitgeteilt von Mogk *Mythologie*, in Pauls *Grundriß* I, S. 1021.

[2] Dieselbe Deutung bietet Crusius in Roschers *Lex.* 1, 2, 2810; sie hat sich mir ganz unabhängig davon ergeben.

des Dionysos erkennen. Die Boathoenfeier von Delphi hat damals neuen Glanz erhalten. Sie gestaltete sich zu den Soterien um, die nichts anderes als im Geiste der hellenistischen Zeit modernisierte Boathoen oder Boëdromien sind mit Opferung, sowie musischem, gymnischem und hippischem Agon.[1] Die Soterenidee durchdrang jenes Zeitalter und hielt sich in voller Stärke noch mehr als drei Jahrhunderte lang. Sie verschaffte Fürsten den Ehrentitel von Heilanden, deren die Welt bedurfte, und half dem großen Gedanken des Weltheilandes den Weg bereiten. Die Soterengötter des obersten Ranges, Zeus und Apollon, walteten in Delphi, wie in alter Zeit. Ihnen galt das Soterienfest vor allem. Man beging es, wie einst die alten Boathoen, an deren Stelle die Soterien getreten waren, im Monate Boathoos alljährlich, in jedem vierten Jahre zur selben Zeit, aber mit größerem Glanz, im Anschluß an die wenige Wochen vorher gefeierten Pythien.[2]

2. Die Legende von den Leiden des Dionysos in den altthrakischen Orten seines Dienstes in Mittelgriechenland und besonders auch in der Berglandschaft des Parnassos muß die

[1] Über die Stiftung vgl. die delphische Inschrift bei Dittenberger *Sylloge*[2] S. 205 und das darauf bezügliche Dekret der Chier, ebd. S. 206; ferner die Verzeichnisse zu den musischen Agonen der dionysischen Techniten bei Wescher-Foucart *Inscr. r. à Delphes* S. 3-6. — CIG n. 1689b. 1693. 3067. Wescher-Foucart n. 13. 452. Rhangabé *A. H.* 2, 968.

[2] Dies ist aus der wiederholt vorkommenden Zusammenstellung *τῶν Πυθίων καὶ Σωτηρίων* (ohne den Artikel *τῶν* vor *Σωτηρίων*) zu schließen (Wescher-Foucart n. 13. 452. CIG 1693. 3067, Il. 20) und damit die in dem Dekrete der Chier bezeugte pentaeterische Begehung. Daß aber auch jährliche Soterien stattfanden, ergeben die Agonistenverzeichnisse bei Wescher-Foucart n. 3—6. Daneben werden winterliche (*χειμερινά*) Soterien erwähnt in einer delphischen Inschrift, die Reisch, *de musicis Gr. certaminibus* S. 103 nach *Eph. arch. ser.* III 1883 S. 161 und 1884 S. 218A abgedruckt hat. Das Fest scheint unter dem ersten Eindrucke des Erlebten und mit übertriebenem Glanze gefeiert, später aber zurückgegangen und eingeschlafen zu sein. Vgl. A. Mommsen *Delphika* 215ff. Reisch a. O. 88ff. Pomtow *N. Jahrb.* 40, 1894, 507ff. Dittenberger zu *Sylloge*[2] S. 205. 206. 691. 700. 927.

Einbildungskraft der wechselnden Geschlechter des Volkes stark und andauernd beschäftigt haben. Dies beweist die Aufnahme der in ihrer Kultuslegende vielfach ähnlichen Religion der ägyptischen Gottheiten Osiris, Isis und Serapis. Nunmehr tritt die am Fuße des Gebirges gelegene Stadt Tithora in den Vordergrund, die, noch zu Sullas Zeit wenig mehr als ein befestigter Platz von rein militärischer Bedeutung, während der ersten Kaiser zur Blüte gelangt war. Nachrichten über den Ort verdanken wir besonders Plutarch, der die Verhältnisse genau gekannt hat.[1]

Von Alexandria aus war der Dienst der ägyptischen Gottheiten, aber bereits in hellenistischer Umgestaltung, seit den Zeiten der Ptolemaier erst in die größeren Städte und an die Küstenplätze von Griechenland, dann auch in das Innere vorgedrungen. Er wurde durch das flavische Kaiserhaus begünstigt. So konnte es geschehen, daß auch an den Stätten des alten Thrakergebiets, in Theben, Orchomenos und Chaironeia, wie in Daulis, Ambrysos, Koroneia, Thespiai, Kopai[2] die neue Religion, offenbar im Anschluß an die Verehrung des orgiastischen Dionysos, Wurzel schlug und volkstümlich wurde. Keine dieser Ortschaften läßt sich aber an Bedeutung mit Tithora vergleichen, das sich zum Hauptsitze des Isisdienstes in ganz Griechenland entwickelte. Die Verbindung des Kultus mit der Heilkunde half dazu, ihm die Menschen zu gewinnen.[3] Siebzig Stadien von Tithora entfernt lag ein angesehenes Heiligtum des Asklepios, gegen vierzig Stadien von diesem der Peribolos und das Adyton der Isis, das nur von solchen betreten werden durfte, welche

[1] Vgl. Plut. *Sulla* 15. Hertzberg *Gesch. Gr.* 2, 173. *Feralis ex.* II, a. O. S. 227 ff.

[2] Hertzberg a. O. 2, 267, 37. 272, 50. Preller *Ber. d. S. G. d. W.* 1854, 196. Drexler bei Roscher *M. L.* 2, 1, 387 ff.

[3] P. 10, 32, 12 ff. *ἱερὸν Ἴσιδος, ἁγιώτατον ὁπόσα Ἕλληνες θεῷ τῇ Αἰγυπτίᾳ πεποίηνται.* Über Verbindung des Isisdienstes mit Heilkunde ausführlich Diod. 1, 25. Serapis galt als Heilgott und wurde dem Asklepios gleichgestellt, wie Isis der Hygieia

die Göttin durch Träume zu sich rief. Zweimal im Jahre, zur Frühlings- und zur Herbstzeit, feierten die Tithoreer der Isis eine glänzend ausgestattete Panegyris. Am dritten Tage vor jedem der beiden Feste wurde zunächst das Heiligtum von den Berufenen auf geheime Weise gereinigt. Am folgenden Morgen schlugen zahlreiche Krämer ihre Buden auf; dann begann das eigentliche Fest mit vielbesuchter Messe, auch Sklaven- und Viehmarkt. Am Nachmittage fand die große Opferung statt. Reiche Leute brachten Rinder und Hirsche dar, die Unbemittelten Gänse und Perlhühner. Auf ägyptische Weise in Streifen von Leinwand oder Byssos gewickelt, wurden die Opfertiere zunächst im Festzuge einhergeführt und dann zum Verbrennen in das Allerheiligste gebracht. Hierauf wurden die Buden angezündet; dann lief alles davon.[1] Ein Unberufener, der einmal zurückgeblieben und in das Heiligtum eingedrungen war, als der Scheiterhaufen zu brennen begann, soll alles voll Gespenster (εἴδωλα) gesehen haben. Er kam zwar wieder nach Tithora zurück, gab aber, nachdem er erzählt hatte, was er geschaut, seinen Geist auf (P. 10, 32, 13). Aus inschriftlicher Überlieferung erfährt man, daß in Tithora auch ein Heiligtum des Serapis war, daß dieser Gott einen eigenen Priester besaß, und daß mit ihm und der Isis zugleich Anubis verehrt wurde.[2]

Man kann es verstehen, daß die Analogien zwischen den Kultlegenden des thrakisch-hellenischen Dionysos Zagreus und des ägyptischen Osiris, dem damaligen, neuen Religionen zugeneigten, suchenden und empfänglichen Geschlecht auffielen. Schienen sie doch eine Wesensgleichheit der beiden Gottheiten darzulegen. Wenn Osiris von dem bösen Set erschlagen, sein Leichnam zerstückelt und ausgestreut wird, Isis die Stücke sucht und bestattet, und mit Nephthys die Totenklage erhebt, um die Zeit der Winterwende, wenn danach Horus geboren

[1] Bemerkenswert ist der ähnliche Brauch beim delphischen Septerion Plut. *Qu. Gr.* 12 S. 293b; *de Pythiae or.* 15 S. 418a. Vgl. meine Abh. über die Thyiaden S. 167. [2] Ulrichs *R. u. F.* 2, 121.

und im Verborgenen auferzogen wird, wenn dieser schließlich den Kampf mit Set führt, im Gerichte Recht erhält und die Krone gewinnt[1], so stimmt das mit dem Überfalle des Dionysos durch die Titanen, der Zerreißung seines Leibes, der Bergung der Überreste durch Apollon, der Bestattung im delphischen Adyton, der Wiederbelebung des Liknites, der Auferziehung durch die Thyiaden, dem Eingang in den Olympos, so auffallend überein, daß die Vertauschung der Kulte sich wohl erklärt[2], und daß man geneigt ist, auch bei der Ausgestaltung der Legende in Delphi ägyptisierenden Einfluß anzunehmen, um so mehr, als auch das mythologische Hauptfest der Isis und des Serapis, bei dem nach hergebrachter Weise die Geschichte der Göttin aufgeführt wurde, wie in Delphi die Dadophorien, im Spätherbste, zu Ende Oktober und Anfang November, stattfand.[3] Dazu kommt die gleiche Beziehung der ägyptischen Gottheiten zu Tod und Unterwelt und die daran geknüpfte Hoffnung auf Wiederbelebung und neue Geburt. Daß Osiris Dionysos sei, behaupteten die Ägypter selber. Nach Herodot war die orphische und bakchische Geheimlehre ägyptischen und pythagoreischen Ursprungs.[4] Plutarch, dessen Schrift über Isis und Osiris durch ähnliche Gedanken angeregt war, spricht die Übereinstimmung des Dionysischen mit dem Ägyptischen mehrfach aus[5], vornehmlich da, wo er die Vorsteherin der delphischen Thyiaden, Klea, anredet, der er das Buch gewidmet hat: „Daß Osiris derselbe ist, wie Dionysos, wer sollte das besser wissen, als du, Klea, die du den heiligen Reigen

[1] Plut. *Is.* 52 S. 372 u. ö. E. Meyer bei Roscher *M. L.* 2, 365.

[2] Nach Diodor 1, 25 wird Horos von den Titanen überfallen, von Isis als Leiche gefunden und aus dem Wasser wieder zu Auferstehung und Unsterblichkeit gebracht. Aus dem Wasser hervorgerufen wird Dionysos in Argos nach Plut. *Is.* 35 S. 364. Schon in der Lykurgossage war Dionysos in das Meer geflohen (*Il.* 6, 134).

[3] Man vgl. die Darstellung bei Preller-Jordan *Röm. Myth.* 2, 382f.

[4] Herodot 2, 42. 144. 81.

[5] Z. B. c. 28, S. 362b: *βέλτιον δὲ τὸν Ὄσιριν εἰς ταυτὸ συνάγειν τῷ Διονύσῳ.*

der Thyiaden in Delphi anführst und schon vom Vater und von der Mutter her in die Osirisweihen[1] eingeführt bist? Sollen aber für die übrigen Leser Zeugnisse beigebracht werden, so wollen wir, was zur Geheimlehre gehört, dahingestellt sein lassen. Was aber die Priester öffentlich tun beim Begräbnisse des Apis, wenn sie den Leichnam auf einem Floß herbeibringen, das steht einer Bakchosfeier nicht nach. Sie befestigen ringsherum Felle von Hirschkälbern, sie tragen Thyrsosstäbe und schreien und bewegen sich, wie die vom dionysischen Orgiasmos Ergriffenen. Daher machen auch viele der Hellenen Dionysosbilder in Stiergestalt:" c. 35 S. 364e *Ὅτι μὲν οὖν ὁ αὐτός ἐστι Διονύσῳ, τίνα μᾶλλον ἢ σὲ γιγνώσκειν, ὦ Κλέα, δὴ προσῆκόν ἐστιν, ἀρχικλὰ*[2] *μὲν οὖσαν ἐν Δελφοῖς τῶν Θυιάδων, τοῖς δ' Ὁσιριακοῖς καθωσιωμένην ἱεροῖς ἀπὸ πατρὸς καὶ μητρός; εἰ δὲ τῶν ἄλλων ἕνεκα δεῖ μαρτύρια παραθέσθαι, τὰ μέν ἀπόρρητα κατὰ χώραν ἐῶμεν, ἃ δ' ἐμφανῶς δρῶσι θάπτοντες τὸν Ἆπιν οἱ ἱερεῖς, ὅταν παρακομίζωσιν ἐπὶ σχεδίας τὸ σῶμα, βακχείας οὐδὲν ἀποδεῖ· καὶ γὰρ νεβρίδας περικαθάπτονται, καὶ θύρσους φοροῦσι, καὶ βοαῖς χρῶνται καὶ κινήσεσιν, ὥσπερ οἱ κάτοιχοι τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς· διὸ καὶ ταυρόμορφον Διόνυσον ποιοῦσιν ἀγάλματα πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων.*

„Auch die Titanengeschichte und die Nachtfeier stimmen mit den sogenannten Zerstückelungen des Osiris und den Neubelebungen und Wiedergeburten überein, desgleichen auch die Begräbnisse. Denn die Ägypter zeigen an vielen Orten Osirisgräber, und die Delpher glauben, daß die Überbleibsel des Dionysos bei ihnen neben dem Orakel beigesetzt sind. Und die Hosier bringen ein geheimes Opfer im Heiligtum des Apollon dar, wenn die Thyiaden das Wiegenkind erwecken." Ebendaselbst S. 364f.: *ὁμολογεῖ δὲ καὶ τὰ Τιτανικὰ καὶ Νυκτέλια*[3] *τοῖς λεγομένοις Ὀσίριδος διασπασμοῖς καὶ ταῖς ἀναβιώσεσι καὶ παλαγ-*

[1] Natürlich sind die von Tithora gemeint.

[2] „*ἀρχηγόν Basileensis ex.* p. 293; *ἀρχίλλαν*?" Bernardakis.

[3] *νὺξ τελεία* überliefert.

γενεσίαις ὁμοίως δὲ καὶ τὰ περὶ τὰς ταφάς. Αἰγύπτιοί τε γὰρ Ὀσίριδος πολλαχοῦ θήκας, ὥσπερ εἴρηται, δεικνύουσι, καὶ Δελφοὶ τὰ τοῦ Διονύσου λείψανα παρ' αὐτοῖς παρὰ τὸ χρηστήριον ἀποκεῖσθαι νομίζουσι· καὶ θύουσιν οἱ Ὅσιοι θυσίαν ἀπόρρητον ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀπόλλωνος, ὅταν αἱ Θυιάδες ἐγείρωσι τὸν Δικνίτην.

Das Ergebnis führt auf den Punkt zurück, von dem die Untersuchung ausgegangen ist, nämlich die Kriegslist der Phoker im Kampfe gegen die Thessaler. Man halte fest, daß jener Vorgang in den Bergen nahe bei Tithorea stattgefunden hat. In der Nacht bei Mondenschein jagend, erkennt Set-Typhon den Körper des Osiris und zerreißt ihn in vierzehn Stücke.[1] Hinzu tritt auch noch das, was das Wesentliche der List ausmacht, die weiße Farbe in dem ägyptischen Kultus, die zwar nicht bis zur Bestreichung des Angesichtes mit Gips ging, wohl aber in der linnenen Bekleidung der Osirisdiener und den Darstellungen des Gottes entgegentritt. Osiris trug helle Gewandung; auf bemalten Reliefs erscheint er als Richter der Toten immer weiß bekleidet. Das nämliche wird von den Priestern des Gottes, wie von den Frauen der Isis, bezeugt.[2] Ist nun aber auch die Nachricht eines Plutarch und der Umstand, daß die delphische Oberthyiade zu seiner Zeit eifrige Isisdienerin ist, ein überzeugender Beweis dafür, daß im ersten nachchristlichen Jahrhundert in Wirklichkeit dionysische und ägyptische Religion ineinandergeflossen sind, vielleicht sogar in solchem Maße, daß das Ägyptische schließlich den Ton angab, so wiegt doch die Herkunft des Dionysos Zagreus und seiner Orgien aus Thrake für die ältere Zeit schwer genug, daß man allein in ihr und nicht in ägyptischen Einflüssen den Ursprung der delphischen Kultformen, wie die Ausgestaltung

[1] Plut. *Is.* 18 S. 358. — *Τυφῶνα κυνηγετοῦντα νύκτωρ πρὸς τὴν σελήνην ἐντυχεῖν αὐτῷ καὶ τὸ σῶμα γνωρίσαντα διελεῖν εἰς τεσσαρεσκαίδεκα μέρη καὶ διαρρῖψαι.* Vgl. *Feralis exercitus* II, a. O. S. 244.

[2] Plut. *Is.* 3, 4 S. 352; dazu Parthey 257. 157.

der Legende und demzufolge auch die Grundlage jener phokischen Kriegslist in der Zeit vor den Perserkriegen, ansehen darf. Der Beweis würde überzeugender noch zu führen sein, wenn sich die älteste Spur ägyptischen Dienstes in Tithorea der Zeit nach erweisen ließe. Daß dieser Gottesdienst auch nur in den ersten Anfängen bereits um 500 v. Chr. bestanden hat, ist nicht wahrscheinlich. Auf gelehrte Spekulation priesterlicher Köpfe, etwa der delphischen Theologen, die Ägyptisches und Orphisches vermengten und die bakchischen Sagen und Dienste darauf zurückführen wollten, kommt wenig an. Offenbar hat von Alexandria aus griechische Anschauung ebenso umgestaltend auf ägyptische eingewirkt, wie umgekehrt. Es entstand eben allgemach ein neuer hellenistischer Götterglaube. Daß er bei den eigentlichen Ägyptern anfangs keinen rechten Eingang finden wollte, ist sehr begreiflich. Aber der Zeitgeist ist schließlich mächtiger als der einzelne.

In älterer Zeit war noch die thrakische Überlieferung wirksam. Sollte in den Jahrzehnten vor Beginn der Perserkriege die List der phokischen Streiter gelingen, so mußte ein im Volke lebender Glauben vorhanden sein, an den der menschenkundige elische Seher Tellias anknüpfen konnte. So werden wir dabei bleiben dürfen, daß die weißgekleideten Phoker in der Mondscheinnacht am Parnassos es sich herausgenommen haben, die Titanen des Onomakritos, richtiger die Reifriesen des Herrn vom Berge, das ist des Dionysos Zagreus, darzustellen.

3. Über ein Jahrtausend lang hat Sage und Gottesdienst die Leiden des Dionysos in Delphi und auf dem Parnassos festgehalten und dargestellt. Einen wie unauslöschlichen Eindruck aber dieser Glaubensstoff mit seinen *δρώμενα* auf die Seelen der Bewohner der Gegend gemacht haben muß, beweist die Tatsache, daß noch in heutiger Zeit Volkssagen, Formen des Aberglaubens und Gebräuche dort erhalten sind, welche

deutliche Erinnerung an die Vorgänge und Anschauungen jener alten Zeiten bekunden. Namentlich bildet Arachova, das alte Anemoreia, welches nach dem übereinstimmenden Zeugnisse der Reisenden trotz seinem wahrscheinlich slawischen Namen eine Bevölkerung von echt hellenischem Gepräge besitzt, einen Mittelpunkt solcher Gebilde.[1]

Der Raum zwischen den beiden höchsten Gipfeln des Parnassos, dem Gerontóbrachos, d. i. Greisenfels, und dem Lykeri, dem alten Lykoreion, ist mit Steingeröll bedeckt. Er wird die Teufelstenne, τὸ *Διαβολάλωνα* oder *Δαιμονιάλωνα*, genannt, und man erzählt von ihm ähnliche Geschichten, wie bei uns vom Blocksberge. Den Namen Greisenfels erklären die Umwohner dadurch, daß man in alten Zeiten lebensmüde Greise von seiner Höhe gestürzt habe.[2]

Wie vordem die Thyiaden, so schlingen in unseren Tagen die Neraïden den nächtlichen Reihn, und wehe dem Wandersmann, der sie stört. Er darf sicher sein, es schwer büßen zu müssen. Vor allem lieben sie die Hochebene des Parnassos. Manche der Einwohner des jetzt durch die Ausgrabungen beseitigten Kastri versicherten, zur Nachtzeit den Lärm ihrer Handtrommeln gehört zu haben. Daher scheut sich der Grieche in der Dunkelheit über die Hochebene zu gehen, und im Rauschen des Windes vermeint er die Tänze der Neraïden zu vernehmen.[3]

---

[1] Vgl. B. Schmidt *Das Volksleben der Neugriechen* 20. Die Mitteilungen des Verfassers sind besonders reichlich über die Gegend des Parnassos, weil er sich der Unterstützung des Dr. phil. Georgios Kremos, eines geborenen Arachoviten, erfreuen durfte. — Bemerkenswertes über das Fest der *καλόγηροι* in Nordthrakien bot ein Vortrag von Dawkins in der Märzsitzung der englischen Archäol. Schule zu Athen; vgl. den Bericht 1. Beilage z. Vossischen Zeitung Nr. 144, Berlin, 27. März 1906.

[2] Vgl. Ulrichs *R. u. F.* 1, 121. Vischer *Skizze des Parnaß* 14.

[3] Foucart *Mémoire sur les ruines et l'histoire de Delphes* S. 115. Über die Neraïden s. den nach B. Schmidt gegebenen Abriß von Weizsäcker bei Roscher *M. L.* 3, 1, 237 ff.

Eine Hochebene des Parnassos trägt den Namen ἡ *Νεραϊδόλακκα* und eine Quelle des Gebirges ἡ *Νεραϊδόβρυσι*. Nach Arachovitischer Vorstellung führen die — meist weißgekleideten — Neraïden ein Tuch, das sie mit der Hand schwingen, wie dies auch in einer epirotischen Sage von der Vortänzerin der Neraïden behauptet wird. Die korykische Grotte heißt heutigen Tages τὸ *Σαραντάυλι*, die Vierzig Hallen, und wird von den Bewohnern von Arachova als Lieblingsaufenthalt der Neraïden angesehen.[1]

In der Gegend von Kastri, Arachova, Daulis, Chaironeia pflegen noch jetzt Frauen und Mädchen kunstvolle Reigentänze in großen Chören aufzuführen und durch improvisierte Lieder zu begleiten.[2]

An die Nyktelien und ihre Schauer, das Adyton im Tempel Apollons, den Sturz der Titanen in den Tartaros durch den Blitz des Zeus, das Frühlingsfest der Theophanien im Bysios erinnert mancherlei. Die Kalikantsaren, zwergartige Dämonen, die in den zwölf Nächten ihr Wesen treiben, stehen in Arachova mit dem *κουτσοδαίμονας*, einem hinkenden Dämon, dem bösartigsten von allen Geistern, in Verbindung. Mehr als zuvor noch schaden sie am letzten Tage der Zwölften, da sie fliehen müssen. Denn sie verschwinden in dem Augenblicke von der Erde, da der Priester kommt, und das geschieht an Theophanien, d. i. den 5. Januar (anderswo den 6.). Wenn sie vor seinem Sprengwedel entsetzt auseinander fahren, so rufen sie einander zu: *φευγᾶτ', γιατ' μᾶς πῆρι* (d. i. *ἐπῆρε*) *τοῦ παπᾶ ἡ γιαγιαστοῦρα* (d. i. *ἁγιαστοῦρα*). Der hinkende Dämon ist dann der Säumigste unter den Fliehenden. Die Arachovitischen Frauen führen den Priester in allen Teilen ihrer Behausung umher

[1] B. Schmidt a. O. 102ff.

[2] Roß *Wanderungen* 1, 44f. 48ff. 58f. 2, 189f. Ulrichs *R. u. F.* 1, 130ff. v. Farenheid *Philol. Anzeiger* 7, 447. Brandt *Von Athen zum Tempetal* S. 58f. Vgl. Paus. 10, 4, 2 mit *Od.* 11, 581 über *Πανοπεὺς καλλίχορος*.

und heißen ihn namentlich auch die dunkeln Winkel mit Weihwasser besprengen, weil sie fürchten, es möchte sich da einer dieser Geister verborgen halten. „Sehr merkwürdig ist die Volksmeinung, nach welcher die an Theophania verschwindenden Dämonen unter die Erde gehen und an der ungeheuren Säule sägen, welche dieselbe stützt.“[1]

Was sonst das Werk besonderer Dämonen ist, wird vielfach auf den Teufel, der als Inbegriff alles Dämonischen gilt, übertragen. So halten ihn die Arachoviten, die Bewohner des alten „Windbergen“, Thyia oder Anemoreia[2], für den Urheber des Wirbelwindes, und so wird *ἄνεμος* im Sinne von *διάβολος* gebraucht. Von den Anwohnern des Parnassos überhaupt wird jeder den Winden stark ausgesetzte Ort, an dem man nicht leicht aufrecht stehen kann, *διαβόλου ἀλώνι* oder *διαβολάλωνι* genannt.

„Merkwürdig sind die Vorstellungen des Volkes von dem Streite verschiedener Ortsgeister gegeneinander. Der Schutzgeist von Kastri und der von Arachova bekämpfen sich an der Quelle *Χτουργιαροῦ* unweit Arachova, und so oft Arachova den Sieg davonträgt, sterben Kastriten, im umgekehrten Falle Arachoviten. Viele wollen den einen oder den anderen dieser Geister in der oder jener Gestalt, z. B. als junges Kalb, gesehen haben.“

Oben auf dem Gipfel des Parnassos liefern sich die verschiedenen Ortsgeister tobende Schlachten, und von diesen leiten die Arachoviten die herabwehenden Schneestürme und die strenge Winterkälte ab.

„Die Arachobiten glauben, daß die Telonia (das sind Geister der Luft), zwischen Himmel und Erde schwebend, das Amt haben, den Aufgang der Seelen zum Himmel zu verhindern, und daß zwischen ihnen und den Engeln ein gewaltiger Kampf stattfindet, indem jene die Seelen bei sich zu be-

[1] B. Schmidt a. O. 150ff.

[2] S. *Feralis exercitus* III, *Archiv* 1907 S. 71.

halten trachten, während diese sich beeilen, sie vor Gott zu bringen."[1]

„Nach Arachovitischem (Böotien, Parnassos) Glauben wendet sich die Hexe, wenn sie bedeutende Wundertaten ausführen soll, an den Mond, befragt ihn und befiehlt ihm zu antworten; wenn er sich weigert, zieht sie ihn mit Gewalt vom Himmel herunter, besteigt ihn, bearbeitet ihn mit ihren Füßen und quält ihn auf tausenderlei Weise, bis er ihr den Willen tut und ihr offenbart, was sie an heimlichen Dingen zu erfahren wünscht. Oftmals leistet der Mond Widerstand und willigt nicht ein; von den Qualen gepeinigt, brüllt er (*μουγκρίζει*), und sein Gebrüll (*μουγκρητό*) haben viele, besonders zur stürmischen Nachtzeit gehört; wer es aber hört, ohne selbst Zauberer zu sein, erleidet stets etwas Schreckliches, wird närrisch, stumm oder blind. Und zwar deshalb, weil während der Peinigung des Mondes durch die Hexe die Teufel um sie herumstehen und herumlaufen und um Erlaubnis bitten, den Menschen Unheil bringen zu dürfen."[2]

Es ist als sicher anzunehmen, daß im Volksglauben der heutigen Bevölkerung des Parnassos noch mancher Sagenzug lebt, welcher sich der Kenntnis der Gebildeten bisher entzogen hat.

---

[1] B. Schmidt a. O. 172f. 177f. 190.

[2] Politis bei Roscher *Selene und Verwandtes*, 177.

Chthonische und himmlische Götter

Von **Sam Wide** in Upsala

Der Gegensatz zwischen den *ὀλύμπιοι*, *οὐράνιοι*, *ὕπατοι θεοί* oder *οἱ ἄνω θεοί* einerseits und den *χθόνιοι*, *καταχθόνιοι*, *οἱ κάτω θεοί* oder *κατὰ χθονὸς θεοί* anderseits stand im Altertum fest und fand seinen Ausdruck in den Opfern. Chthonische Opfer werden den chthonischen Mächten dargebracht, und deshalb erkennt man gerade an den Opfern am besten den Gegensatz zwischen himmlischen und chthonischen Göttern. Aber trotzdem gibt es nicht selten Übergänge von der einen Götterklasse zu der anderen. Daß himmlische Götter mitunter zu chthonischen werden, ist eine Tatsache, die sowohl in der griechischen Religion, wie in anderen Religionen beobachtet wird. Im Kampfe gegen die vorgriechischen lokalen Götter, die wohl zum großen Teil chthonisch waren, haben sich die olympischen Götter oftmals bequemen müssen, den Kultus der verdrängten Götter und die damit verbundenen göttlichen Funktionen zu übernehmen. So hat z. B. Zeus, der höchste unter den Olympiern, es nicht verschmäht, die Züge eines finsteren Unterweltsgottes anzunehmen, und Zeus *μειλίχιος* wird sogar als Schlange dargestellt.[1]

Wenn der Übergang von himmlischen zu chthonischen Göttern so ziemlich bekannt ist, so ist dagegen, wie mir es scheint, sein Gegensatz, der Übergang von chthonischen Göttern zu himmlischen, nicht genügend hervorgehoben worden. Und doch läßt sich eine gegenseitige Bewegung, chthonisch—

[1] Vgl. zwei aus Piräus stammende Reliefs, jetzt im Berliner Museum, Kat. Nr. 722, 723, abgebildet bei J. E. Harrison *Prolegomena to the Study of greek Religion* S. 18f. Abb. 1. 2.

himmlisch, ebenso wie himmlisch—chthonisch, nicht verkennen. Zuerst soll aber der Begriff „Chthonisch" etwas näher erörtert werden.

Chthonische Götter sind unterirdische Götter — das läßt sich leicht sagen. Indessen gibt es chthonische Gottheiten auch anderswo, z. B. in der Luft. Es gibt ja Windgötter, denen chthonische Opfer dargebracht werden: also sind sie chthonisch. Schon hier bemerken wir eine Übertragung des ursprünglichen Begriffes „Chthonisch". Diese Übertragung ist wohl in der Weise entstanden, daß nach antiken Vorstellungen die Seelen der Verstorbenen in der Luft herumflogen — etwa wie das altgermanische „wilde Heer" — und sich in den Winden bewegten. Da nach anderen, wohl älteren Vorstellungen die Heimat der Verstorbenen unterirdisch, chthonisch, war, so wurde dieser Begriff auf das luftige Reich der herumirrenden Seelen übertragen.

Waren nun chthonische Wesen schon in der Luft, so wurde eine Vermischung zwischen den chthonischen und himmlischen Mächten ermöglicht. Religionsgeschichtliche Vorgänge haben eine solche Vermischung gefördert.

Als die olympischen oder „homerischen" Götter die griechische Welt zu erobern versuchten, stießen sie überall auf uralte Lokalkulte, deren Inhaber zum großen Teil chthonisch waren. Die alten Gottheiten haben sich natürlich aus allen Kräften gegen die Eindringlinge gewehrt, aber im großen und ganzen haben die Olympier gesiegt, wenn auch nicht ohne Mühe und zahlreiche Kompromisse. Selbst wenn der alte Gott verdrängt wurde, lebte er fort als Heros, d. h. als „Hypostase", als Sohn des neuen Gottes oder als Stifter dessen Kultes. Oftmals hat der alte Gott seinen Platz als *σύνναος* oder *σύμβωμος* beibehalten, bisweilen behielten die alten Gottheiten sogar ihre uralte Selbständigkeit. Im allgemeinen zeigen die olympischen Götter den älteren Gottheiten gegenüber eine ungeheure Geschmeidigkeit. Hat doch Zeus es nicht gescheut, ein Unterweltsgott zu werden — freilich nur in einzelnen Lokalkulten;

Unterweltsgott ist Zeus in dem allgemeinen hellenischen Glauben doch nicht geworden. Statt dessen wurde die früher alleinherrschende Königin in der Unterwelt, Persephone, mit Hades, dem Pförtner[1] der Unterwelt, vermählt, denn nach olympischer Anschauung mußte sie einen Mann haben. Eins von den vielen Mitteln, die von den Olympiern verwendet wurden, um ihre Herrschaft zu erweitern und befestigen, bestand darin, daß sie ältere lokale Göttinnen heirateten. So hat es Zeus getan, indem er Hera, eine alte chthonische Göttin, zur Gemahlin nahm.

Mir scheint Hera gerade geeignet als Beispiel eines Überganges von der chthonischen Welt zur himmlischen, weil diese Göttin als legitime Gemahlin des Zeus zwar die olympische Königin ist, anderseits aber ihre himmlische Tünche so oberflächlich ist, daß sich diese ohne Mühe abstreifen läßt. Hera verdankt ihre olympische Existenz dem Umstande, daß nach den herrschenden Anschauungen Zeus zur Seite eine legitime Gemahlin haben soll. Hera ist im Olymp kaum mehr als das offizielle Weib des Zeus, und von den Söhnen, die Zeus mit ihr gezeugt haben soll, ist der eine lahm und häßlich, der andere roh und ruppig — alle beide unhellenisch. Und ihr eheliches Leben wird durch häufig wiederkehrende Zwiste und Zankereien mit dem Gatten charakterisiert.

Die ursprünglich chthonische Natur der Hera ist, abgesehen von antiken philosophischen Deutungen, schon von Welcker[2] behauptet worden, und dann von Dümmler weiter begründet.[3] Mit Recht hat Dümmler nachgewiesen, daß die Hera, deren Zorn gegen Zeus bei Homer, in den homerischen Hymnen und bei Hesiod geschildert wird, nicht olympisch, sondern chthonisch ist. Wenn sie im Zorne den Olymp verläßt, so ist das eigentliche Motiv dasselbe, das wir bei der zürnenden Demeter wiederfinden. Die für den Zorn der Demeter angegebenen Gründe,

[1] Früher war nämlich Hades πυλάρτης der Unterwelt, Hom. Θ 367. N 415. λ 277.

[2] Griech. Götterl. I 362ff. [3] Dümmler *Kleine Schriften* II 1ff.

der Raub der Tochter und die an ihr von Poseidon geübte Gewalt, sind, wie Dümmler a. a. O. nachgewiesen hat, nichts anderes als der Zustand der Erde in der unfruchtbaren Jahreszeit. Denselben Sinn hat die platäische Kultlegende von den δαίδαλα (Paus. IX 2, 7. 3, 1—6). Wenn Hera sich dort in eine Höhle des Kithairon zürnend zurückzieht, so hat es dieselbe Bedeutung, wie wenn Zeus in der Ilias Θ 473 ff. voraussieht, daß Hera sich an die äußersten Grenzen der Erde zurückziehen werde, wo kein Sonnenstrahl und kein Windeshauch das Herz erfreut, sondern der tiefe Tartaros ringsum ist. Alles beides bezieht sich auf den Aufenthalt der Hera in der Unterwelt, ihrer ursprünglichen Heimat.

In dieser Zurückgezogenheit gebiert dann Hera den Typhon (Hom. hymn. II 127 ff. 173 ff. Stesichoros im Etymol. Magn. 772,49) und erweist sich dabei als eine wahre chthonische Gottheit; denn ein solches Ungeheuer kann eine olympische Gottheit selbstverständlich nicht gebären. Dazu stimmt auch, daß nach einer anderen Version (Hesiod. Theogon. 821) Ge die Mutter des Typhon ist.

Ein anderer chthonischer Zug bei Hera läßt sich darin erkennen, daß sie die lernäische Hydra ernährt haben soll (Hesiod. Theogon. 314). Die chthonische Natur der Hydra ist ohne weiteres einleuchtend; und wenn dasselbe vom nemeischen Löwen erzählt wird (Hesiod. Theogon. 327 f.), soll daran erinnert werden, daß auch jener Löwe ein Unterweltstier ist: das erhellt aus seiner nächsten Verwandtschaft, denn er ist von der Echidna geboren und also Bruder von Kerberos (Hesiod. a. a. O.).[1] Solche chthonische Ungeheuer kann eine olympische Göttin doch nicht ernährt haben.

Chthonisch ist Hera auch, indem sie dem Herakles die Schlangen sendet, die das Kind erwürgen sollten. Sonderbarerweise betrachtet Gruppe, Griech. Mythol. u. Rel. Gesch. S. 484

[1] Vgl. Radermacher *Das Jenseits im Mythos der Hellenen* 42. Löwe als Todesdaimon, Usener *De carmine quodam Iliadis Phocaico* 33 ff.

jene Schlangen als ein Attribut des Herakles. Da indessen Hera die Schlangen sendet, müssen sie selbstverständlich dieser Göttin angehören, und sie erscheinen also in der Heraklessage in ihrer ursprünglichen Bedeutung als Tiere der chthonischen Göttin.

Hera sendet auch Wahnsinn. Davon betroffen werden Io, Herakles, Dionysos, die Proitiden, Athamas und Ino. Der Wahnsinn wird aber nicht von den lichten himmlischen Gottheiten gesendet, sondern von den unheimlichen chthonischen und daimonischen Mächten, zu denen Hera ursprünglich gehört.[1] Dazu stimmt auch, daß Hera im korinthischen Gebiet ein *μαντεῖον παλαιόν* hatte, Strabo VIII 380.

Die ursprüngliche Natur der Hera tritt auch zum Vorschein in der Kultstatue des Pythodoros zu Koroneia, wo Hera dargestellt war als Sirenen mit der einen Hand tragend (Paus. IX 34, 3). Ihre Verbindung mit den Sirenen ist sehr einleuchtend, denn die Sirenen waren, wie wir heutzutage wissen, die Seelen der Verstorbenen, also chthonische Wesen, die in der Luft herumflogen und im Laufe der Entwickelung zu Todesdaimonen wurden. Auch hier erweist sich Hera als eine echte chthonische Göttin.

Daß die bei dem platäischen Daidalafest übliche Verbrennung der Holzpuppen eine Lustrationsfeier war, die den Erntesegen des Jahres sichern sollte, ist von Dümmler (Kleine Schriften II 14) und Frazer (The golden bough I 100ff.) mit Recht nachgewiesen worden. Es handelte sich dabei um dieselbe Verjüngung der Erde, die wir in den jährlichen Frühlingsfesten der Hera *παρθένος* in Nauplia, Samos und Hermione wiederfinden (Paus. II 38, 2; Athen. XV p. 672c; Steph. Byz. v. *Ἑρμιών*). Und endlich ist die Bedeutung der Hera als Erdgöttin ganz

[1] Vgl. Lobeck *Aglaophamus* 639ff. Das hindert natürlich nicht, daß die olympischen Gottheiten mitunter solche Funktionen von den alten chthonischen Mächten übernommen haben. Nach uralter griechischer Anschauung kommen die Träume von der Erde, aber in der Ilias A 63 kommt der Traum von Zeus.

durchsichtig in den drei Beinamen, unter denen sie in Stymphalos verehrt wurde: *παῖς, τελεία, χήρα* (Paus. VIII 22,2).[1]

Übrigens weist schon der Name *Ἥρα* auf ein chthonisches Wesen hin. Daß *Ἥρα* mit *ἥρως* zusammenhängt, hat man längst erkannt[2], trotzdem daß die Etymologie der beiden Wörter noch nicht ganz klar ist. Allein, soviel ich sehen kann, ist diese Erkenntnis religionsgeschichtlich nicht verwertet worden. Daß *Ἥρα* mit *ἥρως* sachlich wie sprachlich zusammengehört, erhellt aus dem Exvoto aus Philippopolis (Dumont, Inscriptions et monuments de la Thrace S. 16 Nr. 32 = Roscher, Mythol. Lex. I 2082), das folgende Inschrift trägt: *Κυρίῳ Ἥρωι, Ἥραι ... Αὔλου Τράλεος εὐχήν.* Dargestellt sind auf dem Exvoto ein Reiter und eine stehende Frau in langem Gewand. Die Inschrift scheint freilich spät zu sein, aber stammt aus einer entlegenen Gegend, wo der Verstorbene *ἥρως* und seine Gattin *ἥρα* hieß. In jener thrakischen Gegend hat sich also die alte Sitte erhalten, das heroisierte Weib *Ἥρα* zu benennen.[3]

Es liegt dann sehr nahe, anzunehmen, daß in älterer, vorhomerischer Zeit *Ἥρα* die appellative Bezeichnung einer chthonischen Gottheit war, ebenso wie wir bestimmt nachweisen können, daß ein chthonischer Gott als *ἥρως* angerufen wurde.

[1] Daß diese Erdgöttin einmal Kuhgestalt gehabt hat, ist bekannt. Ich kann aber v. Wilamowitz' Ansicht nicht billigen, wenn er in der Einleitung zu seiner Übersetzung der Eumeniden des Äschylos S. 25 Anm. 3 folgendes behauptet: „Die Kuhgestalt fehlt zu unserer Überraschung nicht nur den Erinyen und ihres Gleichen, sondern auch der Erdgöttin; Hera, der sie zukommt, ist aber keine, sondern die Gattin des Himmelsgottes, der sehr oft Stiergestalt trägt, wie Jahwe auch." Es ist schwer zu verstehen, weshalb die Erdgöttin nicht Kuhgestalt haben sollte, da ein so ausgesprochener chthonischer Gott, wie Dionysos, durch das ganze Altertum in Stiergestalt verehrt wurde.

[2] Fick-Bechtel *Griech. Personennamen* 361, 440. Prellwitz *Etym. Wörterb.*[2] 177. Vgl. Brugmann *Gr. Gramm.*[3] 184.

[3] Freilich ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß hier eine Übersetzung des römischen „genio et iunoni" vorliege; indessen scheint *ἥρως* als Bezeichnung des Verstorbenen in Thrakien einheimisch gewesen zu sein, vgl. die Belege bei Roscher *Mythol. Lex.* I 2551.

So geschieht es in dem ältesten uns erhaltenen griechischen Kulthymnus, den die elischen Weiber bei der Feier der Dionysosepiphanie sangen:

Ἐλθεῖν, ἥρω Διόννσε,
Ἀλεῖον ἐς ναὸν
ἁγνὸν σὺν Χαρίτεσσιν
ἐς ναόν
τῷ βοέῳ ποδὶ θύων
ἄξιε ταῦρε, ἄξιε ταῦρε.[1]

Das Frauenkollegium (*αἱ περὶ τὸν Διόννσον ἱεραὶ γυναῖκες, ἃς ἑκκαίδεκα καλοῦσιν*, Plut. Mulier. virt. p. 251 E), das dieses Kultlied sang, war auch im Dienst der olympischen Hera angestellt.[2] Es ist wohl dann nicht zu kühn zu vermuten, daß einst zwischen der Ἥρα und dem Ἥρως Dionysos, zwischen der Kuhgöttin und dem Stiergott eine enge Kultverbindung stattgefunden habe, die freilich durch den alles überwuchernden Zeuskult in Olympia zersprengt worden ist, aber in dem gemeinsamen Kollegium der sechzehn Frauen noch eine Erinnerung bewahrt hat.

Meines Erachtens ist *ἥρα* ursprünglich ein Appellativum, um chthonische Göttinnen und heroisierte verstorbene weibliche Wesen (zwischen denen es ursprünglich wohl nur wenig Unterschied gab) zu bezeichnen. Später hat sich dieses Appellativum als Nomen proprium festgesetzt in dem Namen der olympischen Göttin, sowie es mit *κόρη*, *ἄνακες* und im eleusinischen Kult mit *θεός*, *θεά* gegangen ist.

Ein Schwanken zwischen Appellativum und Nomen proprium verrät sich in dem lakonischen Götternamen *Ἀφροδίτη Ἥρα* (Paus. III 13,9). Es ist in älterer Zeit (und dahin gehört gewiß das betreffende *ξόανον ἀρχαῖον*) ganz ungewöhnlich, daß ein anerkannter göttlicher Eigenname einem anderen Götternamen

[1] Plut. *Quaest.* fr. 36 p. 299 b.

[2] Sie weben der olympischen Hera alle fünf Jahre ein Gewand und ordnen den Wettlauf der Jungfrauen bei den olympischen Heräen an. Vgl. Weniger *Über das Kollegium der sechzehn Frauen und den Dionysosdienst zu Elis*, Weimar, 1883.

als *ἐπίκλησις* hinzugefügt wird: jüngere Synkretismen, wie Zeus-Helios, Apollon-Asklepios können hier nicht zum Vergleich herangezogen werden.[1]

Deutlicher tritt die appellative Bedeutung des Namens *Ἥρα* in der parischen Inschrift, IG XII 5, 1, 228, hervor:

Ἥραις Δήμητρι καὶ Κούρηι. Πολυκλείδης Μασώ, Τλησιάδης Τιμώ.

Diese Inschrift, die von Cyriacus aus Ancona aufgezeichnet ist, ist jetzt verschollen. Die Herausgeber haben sich viele Mühe gegeben um die Inschrift zu verstehen. Hiller von Gärtringen vermutet im Kommentar zum IG. XII 5, 1, 228 *Ἥραῖς*, entkräftet aber in demselben Atem diese Vermutung und schlägt vor *Ἥραι κ(αί)* oder (mit Rücksicht auf die ionische Form *Κούρηι*) *Ἥρηι κ(αί)*. Aber diese Änderungen sind nicht nötig, wenn wir annehmen, daß *Ἥραι* hier appellativisch steht, etwa wie man gut sagen kann *θεαῖς Δήμητρι καὶ Κόρηι*.[2] Und auf Paros wird Demeter allein *Ἥρη* genannt, ganz wie Aphrodite in Sparta, nämlich in der folgenden Inschrift (IG. XII 5, 1, 227):

Ἐρασίππη Θράσωνος Ἠ⟨ι⟩ρη(ι)
Δήμητρι Θεσμοφόρωι καὶ Κο-
ρηι καὶ Διῒ Εὐβουλεῖ καὶ Βαυβοῖ.[2]

Die Verbindung des Zeus mit einer chthonischen Göttin hat ja an und für sich nichts Auffallendes. Daß der Regen- und Gewittergott die Erdgöttin befruchtet, ist eine Anschauung, die sowohl unter den alten Griechen, wie auch unter anderen Völkern geläufig ist (Dieterich, Mutter Erde 17ff.). Die Kult-

[1] Vgl. Usener *Götternamen* 337. Durch die oben gegebene Erklärung fällt der dort erwähnte „einzig zweifellose Fall" für die ältere Zeit weg.

[2] Bloch hat recht, als er bei Roscher *Mythol. Lex.* II 1303 sagt: „Demeter führt auf Paros den Namen Hera, mit Kore Herai." Mit Unrecht wird dies von Kern bei Pauly-Wissowa *Realenz.* IV 2723 bestritten. Ebensowenig kann ich Kerns a. a. O. aufgestellte Behauptung billigen, daß Demeter und Kore in den oben angeführten parischen Inschriften IG. XII 5, 1, 227. 228 mit Hera im Kult verbunden sind. Was IG. XII 5, 1, 227 betrifft, werden die dort verehrten Götter ganz ordentlich durch *καί* voneinander getrennt.

verbindung zwischen Zeus und Ge ist nicht so sehr ungewöhnlich. In Olympia wird Zeus *καταιβάτης* mit Ge verbunden (Paus. V 14, 10), in Sparta hatten Zeus *ἀγοραῖος* und Ge ein gemeinschaftliches Heiligtum (Paus. III 11, 9), in Athen lag ein Temenos der Ge *Ὀλυμπία* innerhalb des Peribolos des Zeus *Ὀλύμπιος* (Paus. I 18, 7) und auf der athenischen Burg befand sich ein Bildwerk: Ge den Zeus um Regen bittend (Paus. I 24, 3); auf Mykonos wird Zeus *χθόνιος* mit Ge *χθονία* im Kultus verbunden (Dittenb. Syll. ²615), und in Dodona werden die beiden Gottheiten im Hymnus der Peleiaden zusammengestellt:

Ζεὺς ἦν, Ζεὺς ἐστί, Ζεὺς ἔσσεται· ὦ μεγάλε Ζεῦ.
Γᾶ καρποὺς ἀνίει, διὸ κλήζετε ματέρα γαῖαν.

Auch mit anderen Erdgöttinnen verbindet sich Zeus. Nach Hom. Ξ 326. λ 217 und Hesiod. Theogon. 911 ff. hat er ein eheliches Verhältnis zu Demeter, dessen Frucht Persephone ist, und der hesiodeische Landmann bittet zu Zeus *χθόνιος* und Demeter *ἀγνή* (Hesiod. Erga 465). Allbekannt ist seine Verbindung mit Semele, deren Name, wie Kretschmer (Aus der Anomia 17 ff.) nachgewiesen hat, „Erde" bedeutet und also auf eine Erdgöttin ganz entschieden hinweist.

Eine ähnliche Entwickelung vom Chthonischen zum Himmlischen scheinen auch die Dioskuren durchgemacht zu haben. Die ältesten literarischen Zeugnisse lassen die Dioskuren als Verstorbene unter der Erde leben, d. h. sie sind chthonische Götter oder Heroen (Alkman Fr. 5 = Schol. Eur. Troad. 210. Hom. Γ 243. λ 301). Dazu stimmt ihre Verbindung mit Schlange und Baum, die uns auf Münzen und Votivreliefs begegnen, und zu ihrem chthonischen Charakter stimmen auch die schwarzen Rosse, die auf einem attischen Lekythos (Roscher, Mythol. Lex. I 1170) reiten, ebenso die mit ihrem Kult verbundene Inkubation (Deubner, De incubatione 77 ff.). Auch scheint das ihnen bei den attischen *θεοξένια* vorgesetzte Mahl, das aus Käse, Mehlkuchen, reifen Oliven und Schnittlauch bestand

(Athen. IV 137^{E}), auf einen chthonischen Kult hinzuweisen. Ziemlich früh sind indessen die chthonischen Dioskuren in himmlische Wesen verwandelt: die schwarzen Fohlen werden zu *λευκὼ πώλω Διός* (Eurip. Neues Fragm. der Antiope C 55 vgl. v. Wilamowitz, Eurip. Herakles zu V. 30); *Διὸς κοῦροι* wird unter dem Einfluß der „olympischen" Anschauung ihr allgemeiner Name, und zuletzt werden sie (literarisch bezeugt schon gegen Ende des 5. Jahrh. v. Chr., Eurip. Helena 140) unter die Sterne versetzt. Es ist selbstverständlich, daß eine solche Umwandlung von chthonischen zu himmlischen Wesen sich nicht so leicht vollzogen hat; und daß die ältere Ansicht mit der jüngeren eine Zeitlang gerungen hat, erkennt man daran, daß Versuche gemacht worden sind, zwischen den beiden Anschauungen zu vermitteln. Einen solchen Versuch finden wir in den Kyprien fr. 5 Kinkel, wo Kastor als gestorben, Polydeukes aber als unsterblich gedacht wird.[1] Anderseits wird eine Vermittelung zwischen den beiden Anschauungen dadurch versucht, daß die beiden einen Tag darunter in der Erdtiefe wohnen und den anderen Tag oben im Himmel (Pind. Nem. X 103ff. 164f. Eurip. Hel. 138: *τεθνᾶσι κοὐ τεθνᾶσι.* Lykophr. Alex 566: *ἄφθιτοι τε καὶ φθιτοί.* Äl. Var. hist. XIII 38).[2]

[1] Vgl. zwei Vasen, wo der eine Dioskur auf einem schwarzen, der andere auf einem weißen Roß reitet, Pauly-Wissowa *Realenz.* V 1091.

[2] Von diesem Gesichtspunkte aus werden also die beiden erwähnten Sagenmotive etwas Sekundäres, und die alte Zwitterlichtserklärung, die überall spukt, selbst bei Bethe, Pauly-Wissowa *Realenz.* V 1091. 1111, die aber niemand recht verstanden hat, wird dadurch gänzlich überflüssig.

Wenn oben behauptet worden ist, daß der Übergang von chthonischer zu himmlischer Heimat dadurch vermittelt wird, daß die chthonischen Wesen auch in der Luft leben, so soll darauf hingewiesen werden, daß auch die Dioskuren durch die Luft fliegen (wie Vögel *ξουθῇσι πτερύγεσσι δι' αἰθέρος ἀΐξαντες* Hom. Hymn. XXXIII 13, vgl. die messenische Legende Paus. IV 16, 5 *καθέζεσθαι γὰρ τοὺς Διοσκούρους ἔφασκεν ἐπὶ τῇ ἀχράδι*) oder reiten (z. B. auf dem oben zitierten Vasenbilde, Roscher *Myth. Lex.* I 1170; dieselbe Vorstellung scheint auch den Legenden von ihren Epiphanien in den Schlachten am Flusse Sagra und am See Regillus, vgl. Preller-Jordan *Röm. Mythologie* II 301, zugrunde zu liegen).

Unter dem Einfluß der olympischen Religion geht eine starke Bestrebung, die chthonischen Gottheiten höher zu rücken, wenn es auch nicht immer so gut gelingt, wie mit der chthonischen Hera und den chthonischen Dioskuren. Am Ende des sog. homerischen Demeterhymnus steigen die alten Erdgöttinnen, Demeter und Persephone, zum Olymp hinauf. Die waren aber zu chthonisch, um dort länger bleiben zu können. Nach allgemeiner griechischer Anschauung hat Demeter ihre Stätte auf der Erde, wenn sie sich auch mitunter unter die Erde zurückzieht; aber ihre Tochter, die Unterweltsgöttin, bleibt immer stark an der Unterwelt haften. Aber ebenso wie in bezug auf die Dioskuren, läßt sich auch hier eine Vermittelung zwischen zwei Ansichten erkennen — eine Vermittelung, die in der schönen Legende vom Koreraub ihren Ausdruck gefunden hat. Diese Legende hat ursprünglich nicht den Zweck, das Entstehen und Vergehen des vegetativen Lebens zu illustrieren: sie ist ganz einfach ein Versuch, zwischen chthonischer und olympischer Anschauung zu vermitteln. Von diesem Gesichtspunkt aus versteht man leicht, wie die Zeit des unterirdischen Aufenthaltes der Kore so verschieden angegeben wird: nach der einen Version (Hom. Hymn. in Cerer. 446ff. Apollod. I 5, 3) soll sie zwei Drittel des Jahres in der Oberwelt und eins beim Hades verleben; nach der anderen aber wird die eine Hälfte des Jahres in der Unterwelt verbracht, die andere Hälfte dagegen in der Oberwelt. Wenn diese Legende ursprünglich rein agrarisch wäre, ist es nicht leicht zu verstehen, wie die beiden Versionen hätten entstehen können; denn wenn auch die andere Version sizilisch-alexandrinisch ist, so hätte sie sich doch an die faktischen Zeiten des Landlebens anschließen sollen.[1] Damit soll natürlich

[1] Prellers Versuch, die beiden Versionen zu vermitteln (Demeter und Persephone 116ff.), halte ich für verfehlt. Er macht selber auf eine Schwierigkeit aufmerksam, indem er Apollod. I 5, 3 zitiert: *Περσεφόνη δὲ καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν τὸ μὲν τρίτον μετὰ Πλούτωνος ἠναγκάσθη μένειν, τὸ δὲ λοιπὸν παρὰ τοῖς θεοῖς.*

nicht geleugnet werden, daß die dichterische Phantasie der Hellenen sehr früh die betreffende Legende in agrarischem Sinne gedeutet hat — aber das ist etwas Sekundäres.

Auch bei anderen Völkern kommt es vor, daß ursprünglich chthonische Gottheiten in himmlische verwandelt werden. Dies geschieht besonders in Zeiten, wenn eine ritterliche Kultur die alten Götter in Besitz genommen hat: dann wird ein polytheistisches Pantheon geschaffen, worin lokale Gottheiten aus verschiedenen Orten ihren Platz finden. So ist es in Griechenland gegangen unter dem Einfluß der homerischen Kultur, so auch in Iran und Babylonien (vgl. Edv. Lehmann, Hedensk Monoteisme S. 11. Zarathustra I 101. II 142ff.), und nach indischer Anschauung werden bisweilen die Seelen der Verstorbenen, die anfänglich in der unterirdischen Tiefe hausten, in Sternen verkörpert (Oldenberg, Rel. d. Veda 564). Eine ähnliche Bewegung finden wir auch in der nordischen Wikingerzeit, als die älteren religiösen Vorstellungen gründlich umgestaltet wurden. So ist der germanische Wôdan ursprünglich ein chthonischer Gott und ein Totengott, der mit den Seelen der Verstorbenen in der stürmischen Luft dahinfährt („Wilde Jagd"); später aber ist er unter den ritterlichen Anschauungen der Wikingerzeit ein Kampfgott und ein Himmelsgott geworden.

Blut- und Speichelbünde bei den Wadschagga

Von Missionar **J. Raum** in Moschi am Kilimandjaro (Deutsch-Ostafrika)

Der gedeihliche Fortschritt der Religionsforschung ist noch wesentlich bedingt durch Zuführung neuen Materials; sie steht noch im Stadium der Sammlung des Stoffes. Wissenschaftlich zuverlässige Einzeldarstellungen aus dem Gebiet der religiösen Meinungen und der Riten der literaturlosen Naturvölker sind vor allem wichtig. So besitzen wir z. B. noch keine klare Anschauung von den typischen Religionsformen der Völker und Stämme in Ost- und Zentralafrika. Ein kleiner Beitrag zur ostafrikanischen Religionskunde soll das Nachfolgende sein. Er bezieht sich auf das Bergvolk der Wadschagga, das in einer Anzahl von etwa 100 000 Seelen die Kulturzone des Kilimandjaro von 1500—2000 m Höhe bewohnt, und auch, aber mit starker Masaibeimischung, am Meru seßhaft ist. Schon dem oberflächlichen Blick erscheinen die Wadschagga als Mischvolk und die einheimische Tradition bestätigt dies ausdrücklich. Im Süden und Osten des Kilimandjaro deutet ein heller und schlanker Typus, der besonders in den vornehmen Sippen angetroffen wird, auf Zuwanderung von der Küste her, im Westen und am Meru ist das Dschaggablut mehr oder weniger mit Masaiblut gemischt. Politisch sind die Wadschagga in eine Reihe kleiner selbständiger Reiche mit eigenen Häuptlingen zersplittert; diese politische Zersplitterung geht aber auf scharfe natürliche Landschaftsgrenzen zurück. In sprachlicher und kultureller Hinsicht bilden die Wadschagga eine in sich abgestufte Einheit. Allerdings ist der Unterschied in den einzelnen Dialekten verhältnismäßig groß. Alle Besucher des Kilimandjaro sind darin einig, daß wir in den Wadschagga ein physisch und intellek-

tuell gut begabtes Negervolk vor uns haben, sie zeigen etwas von dem unverdorbenen Charakter eines Bergvolkes. Obwohl ausgesprochene Ackerbauer, die die Stallfütterung üben, das Düngsystem kennen und mit den primitivsten Werkzeugen eine die Bewunderung der Europäer erregende Bewässerungsanlage geschaffen haben (auch die Anfänge des Handwerks: Gerberei, Holzbearbeitung, Schmiedekunst finden sich bei ihnen), ist ihnen doch kriegerischer Sinn und kriegerische Tüchtigkeit keineswegs fremd, wie das die Deutschen ja bei der Okkupation haben erfahren müssen. Die ganze Erziehung der männlichen Jugend erfolgte in kriegerischem Geiste unter Leitung des Häuptlings. Die Tapferkeit vor dem Feind galt als der höchste Schmuck des Mannes. Das schreibt sich einesteils her von der Nähe kriegerischer Steppenvölker, anderseits ist es zurückzuführen auf die erwähnte politische Zersplitterung. Kämpfe der einzelnen Landschaften untereinander waren früher an der Tagesordnung und das politische Übergewicht wechselte fortwährend seinen Standort. Als die tapferste und gefürchtetste Landschaft galt in letzter Zeit die von Motschi, in deren Gebiet die kaiserliche Militärstation gelegen ist; von dieser Landschaft gelten im besonderen die nachfolgenden Schilderungen. Die Europäer sprechen nach der Weise der Suaheli Moschi. Durch die den Kilimandjaro ein- und abschließende Steppe, aus der der gewaltige Berg aufragt wie eine Insel aus dem Meer, wurden die Wadschagga ziemlich auf sich selbst beschränkt, daher die Eigenart ihrer Kultur und die Reinheit ihrer Tradition und ihrer Riten. Dem gemeinsamen Untergrund, wie ihrer Sprache, so ihrer Kultur und Religion, nach gehören sie eng zusammen mit den Bewohnern von Taita, Usambara, Pare und den Wakamba. Einzelnes geht allerdings zurück auf die Masai, so ihre Kriegssitten. Ein Zeugnis für die Selbständigkeit der Kultur der Wadschagga, wie derjenigen der ihnen verwandten ostafrikanischen Bantustämme überhaupt ist es, daß trotz der jahrhundertelangen zum Teil glänzenden arabischen Herrschaft an der Küste, der

Mohammedanismus es nicht vermocht hat, Fuß unter ihnen zu fassen. Vor der deutschen Okkupation haben seit langer Zeit mohammedanische Karawanen den Berg besucht und Araber und Suaheli haben sich am Hof einheimischer Häuptlinge aufgehalten, aber vom Islam findet sich keine Spur. Er ist nicht über den schmalen von den Suaheli bewohnten Küstenstreifen hinausgedrungen, abgesehen natürlich von den einstigen Zentren des Arabertums im Innern. Auch bei den Suaheli, die Mohammedaner sein wollen, bedeutet der Islam mehr eine Reihe äußerer Zeremonien und Formeln; die breite, religiöse Unterströmung ist auch bei ihnen der Geisterglaube der Bantu.

Doch wird es Zeit, nach diesen Vorbemerkungen zum Thema überzugehen. Zunächst einige Notizen über den Sprachgebrauch. Der Blutbund heißt *mma*, ein Wort, dessen Etymon dunkel ist, es bedeutet auch den Speichelbund. Und zwar bezeichnet *mma* den äußeren Ritus, in specie aber den aus dem Körper des anderen durch Genuß in den eigenen überführten, beschworenen Stoffteil (Blut oder Speichel), an dem der Blutbund als magischer Bann, der das Leben des einen Kontrahenten an das des anderen bindet, haftet, endlich bedeutet *mma* auch diesen magischen Bann selber. Daher die Ausdrücke: *isaṛana mma* (*ṛ* ist cerebral, dem *l* ähnlich zu sprechen) = sich einander das *mma* einschneiden; *ilya mma* = das *mma* essen; *iputša mma* = das *mma* ausspucken; *mma ikuvahe* (*v* = deutsches *w*) = das *mma* soll dich töten usw.

Als öffentlich, wenn man so sagen darf, rechtlich anerkannte Institution kennen die Wadschagga den Blutbund (und Speichelbund) nur in der Form politischer Bündnisse, besonders in der Form des Friedensschlusses zweier sich bekriegender Länder, indem er bei solchen Gelegenheiten von den Häuptlingen der beiderseitigen Landschaften und einer auf beiden Seiten gleichen Anzahl ihrer vornehmsten Krieger eingegangen wird. Privatleuten ist es nicht erlaubt, das *mma* ohne Wissen und Willen des Häuptlings miteinander einzugehen, der Häuptling aber

würde es, auch wenn er darum angegangen würde, für gewöhnlich überhaupt nicht gestatten. Aus welchen Gründen wird sich unten zeigen. Das *mma* ist also eine staatliche Institution, das will bei einem Negervolk sagen, eine Institution im Dienste des Häuptlings. So haben auch in früheren Zeiten Dschaggahäuptlinge mit europäischen Reisenden solche *mma* „gegessen". Das *mma* unter Privatleuten wird also nur heimlich eingegangen, wie es scheint, häufig; jedoch sehr selten in der Form des eigentlichen Blutbundes, für gewöhnlich nur als Speichelbund.

Es sei nun ein solcher mit dem *mma* verbundener Friedensschluß unter den Wadschagga beschrieben, allerdings nicht aus eigener Anschauung, die man sich jetzt nicht mehr verschaffen kann, sondern nach sorgfältig gesammelten und verglichenen Angaben von Eingeborenen. Sieht sich ein Häuptling genötigt, bei dem feindlichen Häuptling einer anderen Landschaft um Frieden zu bitten, so schickt er an ihn durch einen Gesandten (*msu*) und einen Begleiter ein unberührtes, d. h. unbeschnittenes Mädchen, ein Schaflamm und eine Färse; an den Hälsen der Tiere sind Blätter des heiligen Drapänenbaums und ein anderes Kraut, *mringaro* genannt, befestigt. Der Gesandte gilt auch bei den Wadschagga als unverletzlich. Daß dem Sieger weibliche Tiere gebracht werden hat den Grund, daß sie den Dschagga als Muttertiere am wertvollsten sind. Oft wird noch ein Elfenbeinzahn beigefügt. Diese dem Sieger übersandten Dinge, vor allem das Mädchen sind nicht etwa als Tribut gemeint, sondern sie sind das Zeichen der Unterwerfung und sollen die Aufrichtigkeit der Bitte um Schonung bezeugen. Bitten um Schutz und Schonung werden von dem Dschagga in der Regel mit einem Geschenk an Vieh usw. begleitet, um den, an den sie gerichtet sind, von der Aufrichtigkeit der Bitte zu überzeugen, die eben an sich nicht vorausgesetzt wird. *Itereva na kindo* = einen mit etwas bitten, sagen sie. Das erste Bestreben des Gesandten bei der Ankunft im feindlichen Lande ist es nun, sich eines Bürgers desselben zu versichern, der ihn zum Häupt-

ling geleitet. Er hat auch nicht verfehlt, sich mit Sympathiemitteln zu versehen, die das Herz des feindlichen Häuptlings ihm zuwenden sollen, etwa mit einem vom Medizinmann bespuckten und besprochenen Amulett, an dem geleckt wird, oder mit einem Pulver, das in der Richtung des Objekts in die Luft geblasen wird. Im Häuptlingsgehöft angekommen, eilt der Bote, ohne sich im Hofe aufzuhalten, unter den Schutz einer der Hütten des Häuptlings zu gelangen, in welche er ohne weiteres eintritt und mit seinem Begleiter das Mitgebrachte verbringt, sich mit demselben in den hintersten Winkel der Hütte zurückziehend. Dort wartet er, bis er vom Häuptling vorgelassen wird. Mit der Annahme der Bittgeschenke hat dieser seine Bereitwilligkeit zum Friedensschlusse erklärt und es erfolgt die Einstellung der Feindseligkeiten. Die Bitte um Schonung, die gleichbedeutend mit Unterwerfung ist, nicht abzuschlagen, liegt im eigenen Interesse des Siegers, damit das überwundene Land möglichst tributkräftig bleibt. Durch immer wiederholte Kriegszüge würde es höchstens zur Verzweiflung gebracht und die Bewohner würden zur Auswanderung veranlaßt. Allerdings sind z. B. durch Sinna, den von Wißmann bezwungenen Häuptling von Kiboscho, seinerzeit die Landschaften Kindi und Kombo völlig verödet. In der Regel wird die Bitte also erhört. Es kommt aber vor, daß der Sieger noch eine stärkere Probe ihrer Aufrichtigkeit verlangt, welche darin besteht, daß die Mutter des überwundenen Häuptlings, oder wenn sie tot ist, dessen Hauptfrau, vor dem Sieger erscheinen und die Bitte um Schonung wiederholen muß. Die Mutter des regierenden Häuptlings ist die höchste Respektsperson des Landes. Mit alledem ist jedoch nur die augenblickliche Einstellung der Feindseligkeiten verbunden. Keine Person ist der ehrlichen Absichten der anderen sicher, bloßen Versicherungen und Versprechungen ist jeder Teil weit entfernt zu vertrauen. Daher binden sich beide Parteien mit dem magischen Mittel des Blutbundes, er ist die Form des feierlichen Friedensschlusses.

Zu diesem Behufe kommt der besiegte Häuptling mit Gefolge an einem verabredeten Tage auf Einladung des Siegers in dessen Land. Es kann aber geschehen, daß der überwundene Häuptling sich selbst noch nicht dorthin wagt, in diesem Falle schickt er erst seinen nächsten Verwandten, damit dieser vorläufig an seiner Statt das *mma* abschließe. Jeder Häuptling bestimmt aus seiner nächsten Umgebung je die gleiche Anzahl derer, in deren Gemeinschaft er mit dem anderen Häuptling den Blutbund schließen will. Es nehmen nur die Vornehmsten beider Landschaften an der Zeremonie teil, je 4—10, die Gesamtzahl der den Bund schließenden Paare ist, wie es scheint, immer eine gerade. Dem eigentlichen *mma* geht die Schließung eines allgemeinen Freundschaftsbundes in der Regel voraus, als Vorbereitung für das *mma*, der allerengsten Verkettung zweier Individuen, die überhaupt möglich ist. Dieser allgemeine Freundschaftsbund wird geschlossen durch die *šitšoṅu* (*š* = sch, *ṅ* = ng in eng), singular *Kitšoṅu*, das sind dünne Fellstreifen, die in Form eines Ringes von den künftigen Blutsbrüdern sich gegenseitig an den Mittelfinger der rechten Hand gesteckt werden. Diese Fellstreifen werden geschnitten aus der Stirnhaut einer frisch getöteten oder noch lebendigen Ziege, auf welche vorher beide Parteien gespuckt haben, so daß ihr Blut mit diesem Speichel sich mischt. Es wird keinerlei Formel dabei gebraucht. Das Medium der Bundschließung ist also hier die Vermischung des beiderseitigen Speichels mittels des Ziegenblutes. Die Applikation des Bundes geschieht durch das gegenseitige Anstecken der Fellstreifen. Die ganze Zeremonie macht den Eindruck eines aus der Vorzeit überlieferten, nicht mehr recht verstandenen Brauches. Sie ist, ohne nachfolgenden Blutbund, häufig. Wenn ein Häuptling den anderen zum erstenmal besucht, so betritt er nicht das Gehöft des Gastfreundes, ehe er nicht von diesem das *Kitšoṅu* empfangen und es ihm gegeben hat. Europäische Reisende, die Dschaggahäuptlinge besuchten, wurden früher gebeten, erst das *Kitšoṅu* mit ihnen zu wechseln. Wenn ein

Größerer mit einem Kleineren das *Kitšoṅu* wechselt, so wird dieser sein Schutzbefohlener, er wacht über sein Wohlergehen, wie über das eigene. Daher der Ausdruck für Schutzbefohlener: *mana o Kitšoṅu* = Sohn des *Kitšoṅu*. Das Schutzverhältnis wird nämlich von dem Dschagga gern als Vaterschaftsverhältnis bezeichnet. Rebmann bei Krapf, Reisen in Ostafrika II., erzählt, daß nachdem Masaki, der Häuptling von Kilema, mit ihm das *Kitšoṅu* gewechselt habe, ihm sein eingeborener Führer erklärte, er sei jetzt der Sohn des Masaki. Auch nachher sei er von den Leuten Masakis selbst auf das *Kitšoṅu* an seinem Finger als auf das gewisseste Zeichen von der Freundschaft des Herrschers hingewiesen worden. Die *Kitšoṅu*-Genossen erwarten voneinander Förderung des gegenseitigen Wohles. Eine interessante Bestätigung dafür entnehme ich aus dem Reisewerke v. d. Deckens II., 633. In Taita waren während der Anwesenheit des Barons und seiner Begleiter die Eingeborenen auf den Gedanken gekommen, die Europäer hätten die Macht, regnen zu lassen resp. den Regen zu hemmen. Ein Abgesandter der Taitaleute kam ins Lager mit einer Ziege, welche er für von dem Baron selbst gekauften Baumwollstoff eingetauscht hatte, und ersuchte die Europäer, mit ihm das *Kitšoṅu* zu wechseln. „Seine Landsleute", versicherte er, „wären des Regens dringend bedürftig, der *Msungu* (Europäer) solle ihr Freund sein und den Segen nicht länger vom Lande fernhalten." Bei Opfern, die den Geistern (*varumu*) der Familie oder Sippe gebracht werden, stecken die Opfernden ebenfalls das *Kitšoṅu* an, hier wie es scheint, als Zeichen der neugewonnenen wohlwollenden Gesinnung der *varumu*. In Gefahren wird auf dieses *Kitšoṅu* gespuckt und werden die Geister angerufen um Hilfe. — Der durch das *Kitšoṅu* geschlossene Bund dauert nur so lange, als die Fellstreifen am Finger getragen werden. — Die Zeremonie des *Kitšoṅu* hat hier also nur die Bedeutung der Vorbereitung der Schließung des *mma*. Das Fleisch der getöteten Ziege, aus deren Stirnhaut die *šitšoṅu* geschnitten wurden, dient auf

einer bestimmten Stufe des Ritus des *mma* einem später zu nennenden Zwecke. Außer den beiderseitigen Häuptlingen und der auf beiden Seiten gleichen Zahl der Vornehmsten aus ihrer Umgebung sind noch gegenwärtig einige von jeder der kontrahierenden Landschaften gestellte, vom Häuptling bestimmte Alte, die bei der Zeremonie fungieren sollen. Sie nehmen dieselbe also vor kraft der Ernennung durch den Häuptling, nicht etwa in Ausübung eines Amtes. Ein Priesterstand fehlt den Ostafrikanern durchaus. Auch der Beruf der Medizinmänner gilt als Kunst, die erlernt werden kann, wie ein Handwerk, die Medizinmänner (*vahanga*) sind daher kein Stand. Jene Alten, die also im übrigen Privatleute sind, fungieren bei allen größeren Feierlichkeiten öffentlicher oder privater Art, z. B. bei den gemeinsamen Opfern der Sippen in den Heiligen Hainen, wo die Grabstätten des Ahnvaters und der Ahnmutter sich befinden, bei Hochzeiten usw. Die Alten sind bei den Wadschagga die Hüter der Tradition. Es zeigt sich hier der patriarchalische Grundzug, der die religiösen und sozialen Institutionen der Bantuneger durchzieht, und ein starkes Gegengewicht bildet zu dem Despotismus der Häuptlinge. Diese Alten heißen als Vollzieher des Ritus: *vakara*, singular *mkara* = Beistände, solche, die den die Blutsbrüderschaft schließenden beistehen, damit der Ritus der Überlieferung gemäß ausgeführt werde.

Der Ort der Zeremonie ist das Häuptlingsgehöft, das von einem Zaun umschlossen ist, die gewöhnlichen Krieger werden nicht nur von der Teilnahme am Ritus ausgeschlossen, sondern dürfen auch nicht einmal Zeugen sein. Zeugen sind wieder nur eine besondere Auswahl der vornehmsten Krieger, die die Fluch- und Segensformeln mit zu bekräftigen haben.

Das Ganze hat also streng aristokratischen Charakter, es liegt gar nicht im Interesse der despotischen argwöhnischen Häuptlinge, daß eine allgemeine Blutsverbrüderung aller Krieger der beiderseitigen Landschaften stattfinde.

Als notwendiges Requisit zur Vollziehung des Brauches wird ein Rindsfell zur Stelle geschafft. Die Zeremonie wird eingeleitet, indem die zwei fungierenden Alten der beiderseitigen Landschaften dasselbe unter Rezitation feierlicher Formeln auf den Boden breiten. Dieses Fell ist die Stätte des Ritus, auf ihm nimmt immer das Paar der jeweilig den Blutbund schließenden Krieger Platz. Der Ort des Felles ist stets gegenüber der Tür des Wohnhauses des Häuptlings. Die bei der Ausbreitung des Felles gesprochene Formel ist ganz ähnlich den auf den späteren Stufen des Ritus gesprochenen, nur daß sie eben Bezug nimmt auf den Akt der Fellausbreitung, wie die späteren jedesmal der gerade vorgenommenen Teilhandlung angepaßt sind. Diese Formeln sind sehr regelmäßig aufgebaut und zeigen einen gewissen parallelismus membrorum. In der Urfassung sind sie oft von poetischem Schwung. Zunächst ist eine jede Formel zweigliedrig: Voran geht eine Fluchformel, darauf folgt eine Segensformel. Sowohl die Fluch- als die Segensformel sind ihrer grammatischen Form nach vollständige Bedingungssätze. Der Vordersatz der Fluchformel nennt immer einen konkreten Fall des Bundesbruches. Auf ihn folgen drei einander koordinierte Nachsätze imperativischen Charakters im Finalis (Konjunktiv) oder Imperativ, die die Strafe nennen, die den also Bundbrüchigen treffen soll. Drei ist die Zahl des Unheils. Jeder dieser Folgesätze wird vom Chorus sich angeeignet mit dem Rufe: „Hofa!“, abzuleiten von dem Verbum *ifa*, sterben, etwa = *pereat*. Der Vordersatz der Segensformel hat negative Form, er setzt den angeführten konkreten Fall des Bundesbruchs als einen nichtwirklichen, die entsprechende positive Betätigung der Bundestreue wird dabei gewöhnlich in einem zweiten, dem ersten koordinierten, Vordersatz ausgedrückt. Die Segensfolge der Bundesbetätigung wird in vier Nachsätzen ausgesprochen. Jeder einzelne Satz wird vom Chorus sich appliziert mit dem Ruf: „Havu!“, etwa = „Heil!“. Diese Formeln sind Beschwörungsformeln, durch sie wird der jedesmalige Teil-

akt des Ritus, den sie begleiten, zu einer magischen Macht über die Bundschließenden, speziell der Höhepunkt des Ritus, auf den alles zustrebt, der Genuß des beiderseitigen Blutes, zu dem sich die anderen Teilakte als vorbereitende oder schließende verhalten. Diese Beschwörungsformeln werden von den fungierenden Alten an Stelle der Paziszenten gesprochen und von ihnen, wie erwähnt, jedesmal angeeignet. An einer Stelle im Ritus, die nur sekundären Charakter hat, beschwören die beiden Kontrahenten sich selbst. Außer bei dem Hauptakt, dem Genuß des beiderseitigen Blutes, werden Beschwörungsformeln noch gesprochen bei der vorbereitenden und schließenden Zeremonie der Fellausbreitung und Fellaufhebung und auf der Stufe, wo, wie gesagt, die Paziszenten selbst sie sprechen. Bei der Fellausbreitung und -aufhebung soll durch die respektive Beschwörungsformel das Fell überhaupt und in dem mit ihm vorgenommenen Akt im besonderen zur objektiven magischen Macht über die Bundschließenden werden, daß ihre Haut ausgespannt werde wie das Fell, daß der Bundbrüchige die Beschaffenheit desselben annehmen solle, die in Dürre und Sterilität besteht. Diese Häufung von Beschwörungsformeln ist eben darauf berechnet, die Bundschließenden auf alle mögliche Weise vom Bundesbruch abzuschrecken. Das ist psychologisch begreiflich, weil eben das Mißtrauen, das jeder Teil in die Absichten des anderen setzt, unbegrenzt groß ist. Jede Rezitation der Beschwörungsformeln wird durch eine Manipulation begleitet: das Fell bei der Ausbreitung und Aufhebung wird geschwungen, bei Sprechung der Formel, die dem Blutgenuß vorhergeht, wird von den fungierenden Alten mit dem Zeigefinger an dem einzuritzenden Unterarm der beiden Kontrahenten auf- und abgestrichen. Der Vertreter der Landschaft, dessen Interesse der Blutbund gilt, spricht zuerst seine Formel. Die einzelnen Sätze werden immer an den anderen Teil in direkter Anrede gerichtet, beziehungsweise von dem Teil, der sich dem anderen gegenüber zu etwas verpflichtet, in der ersten Person

gesprochen. Um nun wieder auf die vorbereitende Zeremonie der Fellausbreitung zurückzukommen, so begleitet sie der Vertreter der besiegten Landschaft, während er mit dem Vertreter des anderen Teiles das Fell, es an beiden Enden haltend, hin und her schwingt, etwa mit folgender Formel: „Solltest du, nachdem ich dich jetzt um Frieden gebeten habe, imstande sein, mich wieder zu schlagen, um mich meiner Kinder und meines Viehes zu berauben, so sollst du so ausgebreitet werden wie diese Haut!“ Chorus: „Hofa!“ „Du sollst ausgebreitet werden wie diese Haut!“ Chorus: „Hofa!“ „Du sollst ausgebreitet werden wie diese Haut!“ Chorus: „Hofa!“ „Aber wenn du mich nicht mehr schlägst, wenn du mich wie ein Kind behandelst, so sei dir Heil (Rettung von der verderbenden Macht) beschieden!“ Chorus: „Havu!“ „Deine Nachkommenschaft sei gleich der Bienen!“ Chorus: „Havu!“ „Du sollst in die Höhe steigen (oder: Deine Kinder sollen in die Höhe steigen) wie der Rauch vom Feuer!“ Chorus: „Havu!“ „Züchte Ziegen des Grasmessers (d. h. rechtmäßig erworbenes Vieh im Gegensatz zum „Vieh der Gewalt“, dem widerrechtlich angeeigneten, poetische Umschreibung für: Dein Vieh soll dir gedeihen).“ Chorus: „Havu!“ Darauf spricht der andere Alte der Vertreter der siegreichen Landschaft: „Du hast mich um Frieden gebeten. Sollte ich, im Falle du in aufrichtiger Absicht gebeten hast, imstande sein, dich zu schlagen, um dich zu berauben, so soll meine Haut gleich werden der Haut eines Rindes.“ Chorus: „Hofa!“ „Sie soll ausgespannt werden an einem dürren Ort.“ Chorus: „Hofa!“ „Ich soll Kinder zeugen aber sie nicht aufziehen!“ Chorus: „Hofa!“ „Wenn ich aber dich nicht schlage usw. usw.“, es folgt nun die Segensformel. Ist endlich das Fell auf den Boden gebreitet, so nehmen darauf zunächst die beiderseitigen Häuptlinge Platz, um zuerst miteinander den Blutbund zu schließen. Dann nacheinander, paarweise, die ausgewählten Machthaber oder Berater. Nur Personen gleichen Ranges schließen den Bund miteinander,

also Verwandte des einen Häuptlings mit denen des anderen, die Minister des einen mit denen des anderen. Vor der Vornahme des nun beginnenden Hauptaktes haben sich alle der Waffen und Messer, ja aller aus Eisen bestehenden Gebrauchs- oder Schmuckgegenstände entledigt und diese an einem entfernten Ort deponiert. Wie es scheint, nehmen die beiden Kontrahenten, wenn sie auf dem Fell Platz genommen haben, sogar noch eine besondere, sorgfältige Leibesuntersuchung aneinander vor, um sich zu vergewissern, daß keiner eine, wenn auch noch so kleine Quantität Eisen in irgendeiner Gestalt bei sich verbirgt. Eisen selbst in ganz geringer Menge (sogar, wie mir angegeben wird, in der Form von Eisenstaub), das am Körper des einen oder anderen der Paziszenten während der Zeremonie sich befindet, macht diese ungültig für denselben. Und zwar deshalb, weil das Eisen das Material der Waffen ist; der, welcher es verbirgt, hat in ihm das Mittel, den magischen Bann abzuleiten. Das Tragen des Eisens, des Mittels das Leben des anderen zu vernichten, während der Zeremonie ist eben die tatsächlich fortgesetzte Feindseligkeit gegen den anderen. Es liegt auf der Hand, wie leicht sich auf diese Weise, ein Teil der Verpflichtung des Bundes entziehen kann. Wie mir einer meiner Gewährsmänner erzählt, haben die Aruschaleute (Bewohner des Meru gegen die Steppe hin) einmal auf ihren verborgen gehaltenen Keulen sitzend, den Blutbund mit den Moschileuten geschlossen. Dadurch war er für sie ungültig geworden. Sie sagten: „Nicht wir, sondern unsere Keulen, sind das *mma* eingegangen." — Das erste Paar der Bundschließenden, gewöhnlich also die Häuptlinge, hat auf dem Fell Platz genommen. Die beiden fungierenden Alten nehmen nun den Akt in der Weise vor, daß jeder von beiden bei dem Kontrahenten steht und handelt, der dem fremden Land angehört, indem jedesmal der Vertreter des den Bund suchenden Landes beginnt. Sobald die beiden Kontrahenten auf der beschworenen Stätte des Ritus sitzen, strecken sie ihre beiderseitigen rechten Arme einander

entgegen, so daß diese sich aneinander legen. Der Vertreter des überwundenen Landes streicht nun, wie schon erwähnt, an dem vorgestreckten rechten Unterarm des fremden Häuptlings auf und nieder mit dem rechten Zeigefinger, indem er dabei etwa folgende Beschwörungsformel spricht: „Ich habe dich gebeten, ich habe dich zum Vater gemacht. Falls du imstande sein solltest, mich zu verderben, so soll das *mma* dich töten!“ Chorus: „Hofa!“ „Es soll deine Nachkommenschaft ausrotten.“ Chorus: „Hofa!“ „Es soll dein Vieh ausrotten.“ Chorus: „Hofa!“ „Aber wenn du mich nicht verdirbst, wenn du mich wie ein Kind hältst, so sei dir Heil beschieden.“ Chorus: „Havu!“ „Dies soll dir Kinder geben.“ Chorus: „Havu!“ „Dies soll dir Rinder geben.“ Chorus: „Havu!“ „Dies soll dir Kleinvieh geben.“ Chorus: „Havu!“ Darauf der Vertreter des siegenden Häuptlings in Anrede an den überwundenen, dabei ebenfalls an dessen rechten Unterarm auf- und abstreichend, etwa wie folgt: „Falls du, nachdem du mich gebeten hast, imstande sein solltest wieder Ränke gegen mich zu spinnen, so soll das *mma* dir das Herz entzwei schneiden.“ Chorus: „Hofa!“ „Es soll dir die Leber entzwei schneiden.“ Chorus: „Hofa!“ „Es soll dir die Milz entzwei schneiden.“ Chorus: „Hofa!“ „Aber wenn du keine Ränke gegen mich spinnst, wenn du aufrichtig mir zugetan bist, so sei dir Heil beschieden.“ Chorus: „Havu!“ „Deine Nachkommenschaft sei gleich der der Bienen.“ Chorus: „Havu!“ „Wenn du etwas ißt, soll es dir keinen Schaden tun.“ Chorus: „Havu!“ „Du sollst emporsteigen, wie der Rauch vom Feuer.“ Chorus: „Havu!“ Über jedes Paar der Paziszenten wird in dieser Weise das *mma* beschworen als Macht des Verderbens und des Heiles. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Vordersätze, die die Bedingungen nennen, auf welche hin das *mma* eingegangen wird, variieren, je nachdem der politische Fall liegt, der das Eingehen des *mma* veranlaßt hat. In unserem Fall sucht das sich unterwerfende Land im *mma* eine Garantie dafür, daß der Sieger das Verhältnis der Abhängigkeit

nicht mißbraucht, und daß es ihm als Schutzverhältnis zugute komme; die siegende Partei sucht sich dadurch vor Ränken zu schützen. Die freiwillige Unterwerfung des einen Häuptlings unter den anderen, die hier den Grund des Blutbundes bildet, wird als Kindesannahme bezeichnet: der Siegende ist der Vater, der den Besiegten als sein Kind annimmt, dies Verhältnis soll das *mma* sicherstellen. Anders verhält es sich natürlich, wenn zwei sich gleichstehende Häuptlinge einen Blutbund eingehen, sei es zu gegenseitiger Hilfeleistung, zu gegenseitigem Schutz, oder gegen einen dritten Häuptling. Verschwörer, die einen anderen Häuptling auf den Thron setzen wollen, suchen und finden im *mma* das Mittel, des unbedingten Stillschweigens aller Teilnehmer sich zu versichern. Es kann vorkommen, daß ein Häuptling mit den Vornehmsten des eigenen Landes das *mma* „ißt", wenn er sich im Besitze der Herrschaft nicht fest weiß, in dem Falle nämlich, wo er durch Usurpation den Thron erlangt hat, oder die Intrigen eines Verwandten fürchten muß. Dieser, je nach dem verschiedenen Anlaß verschiedene Zweck des *mma* kommt eben in den Vordersätzen jedesmal zum Ausdruck. Dagegen sind die Fluch- und Segensformeln stereotyp. Die Teilsätze der einzelnen Formeln sind unter sich sinnverwandt. So zählen z. B. die Fluchsätze in obiger Form die Güter auf, die das *mma* dem Bundbrüchigen rauben soll; eine andere Gruppe Fluchsätze nennt die Organe des Körpers, die es zerstören soll, eine dritte Art nennt eine Reihe peinvoller Arten des Verderbens: der Bundbrüchige soll morsch werden, seine Eingeweide sollen am Baum sich spießen usw. Während es aber viele Gruppen Fluchsätze gibt, sind, wie es scheint, der Arten der Segensformeln sehr wenige. Das ist bezeichnend dafür, daß man beim *mma* mehr an die Macht des Verderbens, als welche es gegen den Bundbrüchigen wirksam wird, denkt, als an die segenbringende Macht gegen den Betätiger des Bundes. Auf die Beschwörungsformel folgt der Akt des Einritzens des rechten vorgestreckten Unterarms, der der Gewinnung des Blutes

dient und jedem der beiden Alten an demjenigen vollzogen wird, dem sie die Beschwörungsformel vorgesprochen haben. Das herausfließende Blut wird sofort von jedem der beiden Bundschließenden vom Arm des anderen eingesogen. Inzwischen ist das Fleisch der eben erwähnten Ziege, besonders das Herz und die rechte Keule in Streifen zerschnitten und sind diese am Feuer geröstet worden. Von diesem in Streifen geschnittenen Ziegenherz, das auf Bananenblätter gelegt ist, reichen nun die Alten beiden Kontrahenten mit den Worten: Empfangt das Fleisch zum Hinunterspülen des *mma*. Beide nehmen einen Bissen, streichen damit das noch fließende Blut ab und geben sich ihn darauf gegenseitig in den Mund zum Genuß. Dies hat den Zweck zu verhindern, daß das eingesogene Blut etwa wieder ausgespuckt werde. Vor dem Genuß beschwören die Paziszenten noch einmal sich selbst, indem etwa der eine sagt: „Sollte ich nach gemeinsamem Genuß dieses Herzens imstande sein, dir Nachstellungen zu bereiten, so soll mich dies töten, es soll mir meine Kinder ausrotten, es soll mir meine Rinder ausrotten. Wenn ich aber das nicht tue, wenn ich Treue gegen dich übe, so sei mir Heil beschieden usw.“ In dieser Weise absolvieren alle Paare nacheinander den Ritus. Darauf erfolgt die feierliche Fellaufhebung durch die Alten, begleitet von einer letzten zusammenfassenden Beschwörungsformel, die einen Hinweis auf den geschlossenen Bund enthält. Nach beendeter Zeremonie wird das Fell wieder in seinen gewöhnlichen Gebrauch als Matratze genommen. Nach einer Version sollen allerdings in Zukunft nur mehr alte Leute darauf schlafen, bei denen die Zeugungsfähigkeit erloschen ist. Nach der feierlichen Fellaufhebung begeben sich die neuen Blutsfreunde in die Hütte. Jeder nimmt aus einer bereitgestellten Schüssel mit Milch einen Schluck und spuckt sie seinem nunmehrigen Blutsgenossen in den Mund. Dies soll ebenfalls dazu dienen, das *mma* „hinunterzuspülen“. Im Anschluß an den geschlossenen Bund findet ein symbolischer Kleiderwechsel statt,

der jedoch schon am nächsten Tag wieder rückgängig gemacht wird.

Der Ritus wird natürlich nicht überall, ja auch nicht am gleichen Ort zu jeder Zeit in gleicher Weise ausgeführt. Es ist wertvoll den Bericht eines Augenzeugen hier einzuschalten über einen in den Parebergen mit den Eingeborenen geschlossenen Blutbund: „Um die so eingeleitete Freundschaft zu besiegeln galt es noch, die Zeremonie des Bluttrinkens und der Blutsbrüderschaft vorzunehmen. Da ich mich weigerte, dies persönlich zu tun, trat Faki (ein eingeborener Diener des Erzählers) an meiner Stelle ein; den (wegen Krankheit abwesenden) Sultahn vertrat Nguatu, der Sohn eines anderen Häuptlings. Beide setzten sich mit ausgespreizten Beinen einander gegenüber auf ein Stück Baumwollzeug, welches natürlich ich zu geben hatte, und legten sich gegenseitig die Hände auf die Schultern. Hinter jedem von ihnen nahm ein „Sekundant" Platz, welcher ein Schwert und einen Ladestock derart hielt, daß deren Enden die Häupter der zukünftigen Blutsbrüder berührten. Dann kniff Nguata mit der rechten Hand die Haut in Fakis Herzgrube zu einer Falte zusammen; ein anderer ritzte sie mit einem kleinen Messer, während Faki ein Stück von der eben gebratenen Leber eines Huhnes ergriff und damit einen Blutstropfen von des Gegners Brust aufnahm. Dasselbe tat der andere mit seinem Gegenüber. Hierauf hielt Fakis Helfer, während er unausgesetzt mit einem Messer auf Schwert und Ladestock klopfte, eine Rede, in welcher es hieß: Es möge keiner mit den Masai, Löwen und Elefanten zusammentreffen; wenn einer von beiden umkäme, dürfe der andere nicht ruhen, bis er seinen Bruder gerächt habe; es gehöre all ihr Besitztum beiden gemeinschaftlich u. dgl. m. Eine ähnliche Rede hielt der andere Sekundant. Nunmehr tauschten Faki und Nguatu die auf ein Stäbchen gespießten Leberstückchen aus, jeder bedeckte des anderen Gesicht mit der linken Hand, steckte mit der rechten das Fleisch in dessen Mund und verzehrte den ihm selbst zugeführten Bissen.

Zum Schluß ergriffen sie die leeren Stäbchen, zerbrachen sie einer über des anderen Haupte, faßten sich mit beiden Händen an den Schultern, standen, so verkettet, miteinander auf und umarmten sich." Aus: v. d. Decken, Reisen in Ostafrika I. — Verschwörer und solche, die heimlich den Blutbund eingehen, ritzen sich in der Achselhöhle ein.

Mit diesem Blutbund der beiden Häuptlinge und ihrer Vornehmsten ist also der Friede geschlossen. Aber es ist festzuhalten, daß der Blutbund als solcher immer nur eine persönliche Verkettung zweier Individuen schafft. Die Häuptlinge und ihre Machthaber sind eben politische Personen, daher hat der zwischen ihnen eingegangene Blutbund politische Bedeutung. Öffentliche Blutsbrüder begrüßen sich stets als solche. Es ist Sitte, daß in einiger Zeit die neuen Blutsbrüder sich gegenseitig mit einem Stück Vieh beschenken, der kleinere bringt dem größeren ein Stück Kleinvieh, während er von ihm ein Rind erhält. Dies Geschenk ist konventionell, man überreicht es mit den Worten: *Ngakwira nayo mmeny* = ich hebe dich damit aus dem *mma*; *mma* bedeutet hier den Ritus. Die Formel hat den Sinn, daß der Blutsbruder den eben erfolgten Abschluß des Bundes mit dem beifolgenden Geschenk an den Blutsgenossen begleitet. Er bezeugt ihm dadurch, wie wertvoll ihm der Bund sei.

Handelt es sich um einen förmlichen feierlichen Friedensschluß oder Bund zweier Landschaften als politischer Einheiten, so wird obige Zeremonie durch eine andere, die im Anschluß daran stattfindet, ergänzt. Wie schon oben gesagt wurde, hat der Blutbund der Häuptlinge und ihrer Machthaber streng aristokratischen Charakter. Da das *mma* seinem Wesen nach nur je ein Paar Individuen auf die denkbar engste Weise aneinander knüpft, so genügt das *mma* der Häuptlinge und Großen nicht, um ein feierliches Bündnis der Landschaften als solcher zu sichern. Es findet daher noch eine Bundesschließung der waffenfähigen Krieger der beiden Landschaften in ihrer Gesamt-

heit statt. Ob an demselben Tage, an dem das *mma* eingegangen wurde, oder an dem folgenden, hängt von den Umständen ab. Überhaupt ist diese Zeremonie ihrem Wesen nach selbständig gegen das *mma* der beiderseitigen politischen Machthaber. Sie fand wahrscheinlich, besonders in der schwereren Form, auch unabhängig davon statt. Der charakteristische Unterschied der beiden Arten der Bundesschließung ist der, daß beim *mma* der einzelne mit dem einzelnen, hier die Gesamtheit mit der Gesamtheit verbunden wird. Daher fehlt hier der Genuß eines Stoffteils aus dem Körper des anderen, welcher die paarweise Verknüpfung der einzelnen involviert. Die Zeremonie besteht nun darin, daß um die auf einem freien Platz dicht im Kreise geschart sitzenden Krieger der bundschließenden Landschaften ein langes Seil in der Weise geleitet wird, daß dessen Enden an einer Seite zusammengeknüpft werden, so daß die Paziszenten von dem Seil eingeschlossen sind. Vor der Verknüpfung wird dieses Seil, zusammen mit einem Ziegenlamm drei- oder siebenmal um die Schar herumbewegt, sie werden damit eingekreist. Endlich wird das Seil auf der Seite, wo die beiden Enden verknüpft sind und es etwas Spielraum hat, über den von zwei Männern langgezogenen Leib des Ziegenlammes, an diesem entlang geleitet, so daß Seil und Ziegenleib parallele Linien bilden. Diese Bewegungen des Seiles und des Ziegenlammes um die Paziszenten herum werden, wie es heißt, von unbeschnittenen Knaben (*maseka* sing. *iseka*) ausgeführt. Dies ist bedeutsam, weil diese die Unfruchtbarkeit, das nachkommenlose Absterben symbolisieren, welches dem Dschagga, wie jedem Naturvolk, als der größte Fluch gilt, der gewöhnlich auf höhere Mächte zurückgeführt wird, und welcher in den meisten Beschwörungsformeln auf den Bundbrüchigen herabgerufen wird, wie reiche Nachkommenschaft auf den Betätiger des Bundes. Da es nun in den Riten der Naturvölker überhaupt kein leeres Symbol gibt, so sollen auch in diesem Fall die *maseka* die Sterilität nicht bloß bedeuten, sondern mittelst der Beschwörung

auch wirksam mitteilen. Auch die Alten sind als solche das Symbol der Sterilität. Die geschilderten Bewegungen werden von den fungierenden Alten in Vertretung der bundschließenden Landschaften mit entsprechenden Beschwörungsformeln begleitet. Die Formeln lauten etwa: „Wenn ich (du) nach geschlossenem Bund imstande sein sollte (solltest), dies oder dies zu tun, etwa dich verderben würde, oder Ränke gegen dich spinnen würde, oder etwas planen würde, ohne es dir mitzuteilen, so soll ich (sollst du) entzweigehen wie dieses Seil und diese Ziege.“ Chorus: „Hofa!“ „Ich soll (du sollst) entzweigehen (d. i. ohne Nachkommenschaft sterben) wie ein Knabe, der stirbt, ohne zu zeugen.“ Chorus: „Hofa!“ „Meine (deine) Rinder sollen aussterben.“ Chorus: „Hofa!“ „Aber wenn ich das nicht tue, wenn ich dir treu bin, so sei mir (dir) Heil beschieden.“ Chorus: „Havu!“ „Meine (deine) Nachkommenschaft sei gleich der der Bienen.“ Chorus: „Havu!“ usw. Haben beide Vertreter der paktierenden Landschaften beschworen, so wird das Ziegenlamm mitsamt dem Seil auf einen Streich durchhauen. Das hervorspritzende Blut wird auf die Paktierenden gesprengt, wobei es von den beiden fungierenden Alten in einer zusammenfassenden Formel ebenfalls als Macht des Verderbens und des Heils über beide Teile herabgerufen wird. Das Fleisch der getöteten Ziege wird nun von den Alten gegessen, die nicht mehr zeugungsfähig sind. In die beiden Stücke des zerschnittenen Seiles teilen sich die beiden Landschaften; sie werden sorgfältig aufbewahrt. Wenn von den Wahrsagern, die die Deuter des Willens der höheren Mächte sind, etwa vorkommende Epidemien auf einen Bundesbruch zurückgeführt werden, der von den Bewohnern der betroffenen Landschaft an solchen der verbündeten auf irgendeine Weise verübt wurde, so muß das Seil „entsühnt“ (*yolo̱ra* kontrahiert *yō̱ra*), wörtlich: „abgekühlt“ werden. Die bei der Bundesschließung auf die Zerschneidung beschworene Macht des Seiles ist effektiv geworden in den beschworenen Wirkungen des Verderbens. Das technische Verbum dafür ist

ilahukya. Es wird entsühnt durch Schlachtung eines Schaflammes, dessen Blut und Kot an das Seil geschmiert werden. Dabei wird dasselbe angesprochen (als objektive Macht des Verderbens) etwa in folgender Weise: „Jene Leute (die Bundbrüchigen) haben gefehlt, ohne zu wissen. Seil, heute entsühne ich dich, daß du ihnen nicht mehr schadest. Sei entsühnt! Sei entsühnt! Sei entsühnt!“ Die Bewohner selbst, bei denen der Bundbruch vorfiel, werden entsühnt, indem ein Medizinmann eine Sühneflüssigkeit, mit deren Herstellung er sich befaßt, mittelst eines Bündels ganz bestimmter Kräuter auf sie spritzt mit den Worten: „Heute entsühne ich euch, daß ihr rein (kühl) seid wie der Klippschliefer (*mbelele*, heiliges Tier).“ Chorus: „Havu!“ „Seid entsühnt.“ Chorus: „Havu!“ usw. Diese Sühneflüssigkeit, die für solche Sühnzwecke (in Fällen, wo ein Tier oder eine Sache Sitz verderblicher Wirkungen wird) von bestimmten Leuten, die dafür bekannt sind und in solchen Fällen gerufen werden, heißt *ande*, plur. *mānde.* Sie besteht ihren wirksamen Bestandteilen nach aus Blut von Tieren wie Schildkröte, Klippschliefer, einer Antilopenart, die *mēnde* heißt, sowie Bestandteilen bestimmter Pflanzen und wird in trockenem Zustande aufbewahrt. Im Falle der Anwendung wird sie mit frischem Bier angemacht.

Dies zeigt, daß das in dem Akt der Zerschneidung beschworene Seil hier als Sitz der magischen Macht des Verderbens gedacht wird, im Unterschied vom Blutbund, wo der magische Bann haftet an dem beschworenen Stoffteil, der durch den Genuß aus dem Körper des anderen in den eigenen überführt worden ist. — Wie mir einige meiner Gewährsmänner sagen, stammt die Sitte des Seilbundes aus Aruscha. Die Aruschaleute schlossen in dieser Form ein Bündnis mit den Moschikriegern unter Mandara, das den Zweck gemeinsamer Viehraubzüge in andere Landschaften, besonders Pare, hatte. Vorher ging, wie oben dargestellt, ein Blutbund der Häuptlinge und ihrer Machthaber. — Wie dieselben (heidnischen) Gewährsmänner, überein-

stimmend mit Angaben von mir befragter Missionsschüler, aussagen, wurden in früherer Zeit politische Bündnisse geschlossen mit dem Blut unbeschnittener Knaben und Mädchen. Und zwar werden zwei Arten erwähnt. Bei der einen leichteren, dem Blutbund ähnlichen Art werden zwei Kinder, ein Knabe und ein Mädchen, die von der schutzsuchenden, schwächeren Landschaft geliefert werden, an den Ort des Bundesschlusses gebracht, wo die Krieger der paktierenden Landschaften versammelt sind. Die beiden Kinder werden beschnitten und das Beschneidungsblut in einem Messinggefäß aufgefangen. Über diesem Blut wird von den Vertretern der beiden Parteien je eine Beschwörungsformel gesprochen, worin, in der oben geschilderten Weise, jeder Teil den Fluch des Aussterbens, des Sterbens ohne Nachkommenschaft auf den anderen oder auf sich selbst herabruft für den Fall des Bundesbruches. Darauf wird das Blut, mit viel Bier vermischt, getrunken. Die andere schauerliche Form dieser Art Bundschließung, der ein hohes Alter zugeschrieben wird, besteht darin, daß der Knabe und das Mädchen, nachdem die Paktierenden damit drei- oder siebenmal eingekreist und die Beschwörungsformeln gesprochen worden sind, in der Mitte entzwei geschnitten und an der Grenze, die die beiden Länder trennt, eingegraben werden, worauf dann die Paziszenten, über das Grab hinwegschreitend, ihren Heimweg antreten. Nach einer Angabe soll es auch geschehen sein, daß beide Kinder lebendig begraben wurden. Wie die Kinder entzwei geschnitten wurden, so auch das Dasein des Bundbrüchigen, er soll sterben wie sie ohne Nachkommenschaft. Um die ganze Schwere dieses Fluches zu verstehen, muß man wissen, daß die Religion der Wadschagga Verehrung der Geister der Familienhäupter ist: der so Gestrafte hat niemand, der ihn mit dem herkömmlichen Opfer zu den Geistern seiner Ahnen geleitet, so daß ihn diese als den Ihrigen aufnehmen, er muß dort einsam für sich sein, niemand stillt sein Verlangen nach Fleisch und Bier (das sind die Opfergaben, die den Familiengeistern hingelegt werden, nachdem sie ihr

Begehr danach kundgegeben haben durch die Anwendung ihrer Macht, Übel zu verhängen). — Zur ersten Form dieser zweiten Art der politischen Bundschließung erfuhr ich noch, daß, wenn z. B. ein Häuptling einen seiner Krieger in irgendeiner Sache zu absolutem Stillschweigen verpflichten will, er ihm Mädchenblut zu trinken gibt. V. d. Decken erzählt aus Taveta die Schließung eines solchen Bundes mit Tierblut (I, 307): Eine Ziege, der zwei Männer mit Speeren voraufgingen, wurde siebenmal um ihn, seinen europäischen Diener Koralli und die Führer seiner Karawane herumbewegt. Die zwei Männer sangen dazu einen furchtbaren Eid, daß ihnen (der Partei v. d. Deckens) ihre Frauen untreu werden, sie keine Kinder bekommen, ihre Kinder verlieren und sie frühzeitig sterben sollten, andernfalls solle sie das Glück begünstigen und alles Eigentum der Watavata auch ihnen gehören. Darauf schnitten sie der Ziege ein Ohr ab und ließen jeden von ihnen einen Tropfen des hervorquellenden Blutes trinken. — Auch hier handelt es sich nicht um den persönlichen Blutbund, sondern um einen Bund zwischen zwei Parteien.

Nachdem der Blutbund beschrieben worden ist, bleibt noch die leichtere Form des Speichelbundes zu besprechen. Sie wird ohne Helfer von den beiden Paziszenten selbst vollzogen. Diese setzen sich auf einem Fell gegenüber, eine Schale mit Milch oder Bier zwischen sich. Jeder von beiden spricht, ein Hölzchen über der Flüssigkeit im Kreise bewegend, eine Beschwörungsformel. Ihr Inhalt richtet sich nach dem besonderen Zweck, wegen dessen der Bund eingegangen wird. Es kommt z. B. vor, daß sterbende Ehegatten durch den Speichelbund den anderen Teil binden, sich der Waisen anzunehmen. Die Formel heißt da etwa: „Wenn du nach meinem Tode die Waisen verlassen solltest, soll dich dies töten. Wenn du aber dich ihrer annimmst, soll der Bund dir Heil bringen.“ Der andere Teil beschwört dasselbe in der ersten Person. Oder ein Viehbesitzer stellt nach Dschaggasitte bei einem anderen ein Rind zur Pflege

und Fütterung unter und schützt sich durch das *mma* vor Hinterziehung des Rindes und seiner Nachkommenschaft und vor Vernachlässigung desselben. Also dient diese Art *mma* hauptsächlich Privatzwecken. Oft werden diese Speichelbünde dadurch veranlaßt, daß man einen Mitwisser in irgendeiner Sache zu fürchten hat und sich dadurch des Stillschweigens desselben versichern will. So bei Verbrechen. Aber auch wenn man z. B. dem Häuptling geheimhalten will, wieviel Vieh man besitzt, bindet man durch das *mma* den mitwissenden Nachbar. Je wichtiger die Sache, desto wuchtiger die Beschwörungsformeln. Auch Weiber gehen solche *mma* ein. Haben beide Kontrahenten den Bund beschworen, so nimmt jeder einen Mundvoll der Flüssigkeit und spuckt sie dem anderen in den Mund. Oder beide spucken den genommenen Schluck wieder in die Schüssel zurück und leeren dann gemeinsam dessen Inhalt. Hier ist also der Speichel, der aus dem Körper des anderen durch das Vehikel der Milch oder des Bieres in den Körper des anderen übergeführt wird, das materielle Substrat des magischen Bannes. In besonders dringenden Fällen spuckt der eine dem anderen den puren Speichel in den Mund; auch hier dürfen die Beschwörungen nicht fehlen. Eine besonders furchtbare Form des Speichelbundes ist es, wenn die als Vehikel dienende Milch ganz oder teilweise aus Frauenmilch besteht. — In dem benachbarten Taveta schloß einst v. d. Decken den Speichelbund mit den Eingeborenen in der Weise, daß der eine dem anderen einen mit dem eigenen Speichel benetzten Bissen Fleisch in den Mund gab. Vorher ging das *Kitšonu*.

Nachdem nun das *mma* in seinen Arten und Formen beschrieben worden ist, können einige deutende und erklärende Worte zum Schluß nicht entbehrt werden. Das eigentliche *mma*, der Blut- oder Speichelbund, ist, wie wir gesehen haben, immer eine Verkettung zweier Individuen. Seine Handlung baut sich auf aus drei Elementen: 1. der Beschwörungsformel, 2. einer Manipulation, welche die Beschwörungsformel begleitet,

der Applikationsgebärde, sie soll wohl die magische Macht in der Richtung auf das Objekt hin erregen, 3. dem Genuß des beschworenen Blutes oder Speichels des anderen. Wesentlich ist das erste und dritte Element der Handlung, das zweite ist eine Hilfshandlung. Die Beschwörungsformel hat einen doppelten Zweck: 1. den, dem Blut oder dem Speichel den magischen Charakter mitzuteilen, 2. drückt sie die Intention der Paziszenten aus, sich dieser magischen Macht zu unterstellen. Ohne die Beschwörungsformel wäre der Genuß wirkungslos. Durch sie wird das aus dem Körper des anderen in den eigenen aufgenommene Blut (Speichel) dort eine latente objektive Macht über das Leben. Diese Macht ist magischer d. h. immaterieller, aber naturhaft wirkender Art, hat aber ihr materielles Substrat an dem Stoffteil aus dem Körper des anderen. Im Falle des Bundesbruches wird sie effektiv als Macht des Verderbens gegen Leib und Leben des Bundbrüchigen. Blut und Speichel sind eben vitale Stoffteile, Träger des Lebens. So läßt sich das Wesen des Blutbundes definieren als eine magische Bindung des eigenen Lebens an das fremde. Die Hemmung oder Vernichtung des fremden Lebens hat die Vernichtung des eigenen zur unabwendbaren Folge, und umgekehrt Förderung, Bewahrung des fremden Lebens fördert und bewahrt das eigene. Das Wohl des Blutsbruders zu suchen ist daher eine Forderung des eigenen Ichs. Zum völligen Verständnis des *mma* ist noch eins hinzuzunehmen: der besondere Zweck, zu dem es eingegangen wird, wie er in den Beschwörungsformeln zum Ausdruck kommt. Das *mma* hat mit dem sittlichen Verhältnis der Freundschaft nichts zu tun, es dient stets egoistischen Interessen. Oft mag das private *mma* Anlaß zu Erpressungen sein: Blutsfreunde dürfen sich nichts abschlagen. Da das durch das *mma* geschaffene Verhältnis allen anderen Beziehungen, z. B. der zum Häuptling absolut vorangeht, so ist es kein Wunder, wenn der Häuptling solche Bündnisse nicht duldet. Werden heimlich eingegangene bekannt, so trifft die Schuldigen die beliebte Strafe der Viehentziehung.

Wie ist das *mma* zu erklären? Die Religion der Wadschagga ist ein ziemlich roher Geisterglaube. Die höhere Macht, die sie fürchten, sind die Geister der Erzeuger der Familie und der Sippe. Die Macht, die ihnen zugeschrieben wird, verwenden sie ganz im egoistischen Interesse. Sie sind nur dann wohlwollend, wenn sie von Zeit zu Zeit durch Opfer an Fleisch, Milch oder Bier beschwichtigt werden. Obwohl sie nämlich Schatten sind, haben sie doch von Zeit zu Zeit das Gelüst nach Fleisch oder Bier, wovon sie den „Schatten" genießen. Ihr Begehren geben sie kund, indem sie Übel verhängen, z. B. Krankheiten. Die Dschagga glauben auch an Ruva, ein Wort, das in der absoluten Form nur Sonne, im Lokativ aber Himmel bedeutet. Bei Aufgang der Sonne spuckt der Dschagga ihr entgegen mit dem Gebet: Ruva bringe mich durch den Tag! Oder auch wohl: Ruva gib mir Vieh! Die Dschagga sind nun aber, wie man gemeint hat, keineswegs Sonnenanbeter, sondern Ruva ist ein geistiges Wesen, das auf der Sonne resp. auf dem Himmelsgewölbe seinen Sitz hat. Zum Beweis herbeizuziehen ist der Glaube der Wadschagga, daß die Häuptlinge nach ihrem Tode zum Himmel auffahren, also zu Ruva, während die gewöhnlichen Geister als unter der Erde befindlich gedacht sind. Ruva selbst muß also ein Geistwesen sein, und man wird in ihm den Urahn, den Uralten zu sehen haben. *Muungu Unkulunkulu*, der Name für Gott bei den meisten ost- und südafrikanischen Bantuvölkern, heißt nämlich: der Alte, der Uralte. Warum bezeichnen nun die Wadschagga dies höchste Geistwesen mit Ruva = Sonne, Himmel? Dies wird wohl auf eine Übernahme von den Masai zurückzuführen sein, die Gott im Himmelsgewölbe anbeten. Die Wadschagga wenden sogar, wenn auch selten, den eigentlichen Masainamen für Gott, *ngai*, an. Jedenfalls aber wird Ruva kein Kultus gewidmet, er steht dem einzelnen so ferne, daß er fast zu einer bloßen Idee sich verflüchtigt. — Der Geisterdienst ist nun fast ganz ohne sittliche Elemente. Man schwört z. B. niemals bei den Geistern,

sondern immer beim Häuptling. Diesem religiösen Tiefstand korrespondiert natürlich der sittliche durchaus. Jeder handelt nach der Regel des Egoismus, soweit dieser nicht gebunden ist durch die nationale Sitte, die patriarchalische Ehrfurcht gegen die Respektspersonen und die Furcht vor Vergeltung. Besonders gilt dies in Hinsicht auf Versprechungen. Ein Eid gilt fast ebensoviel wie das einfache Wort, d. h. ebensowenig. Ein jeder traut dem anderen alles mögliche Schlechte zu. Bei Völkern, wo den Göttern sittliche Eigenschaften zugeschrieben werden, ist ein Verhältnis des Vertrauens der Mitglieder der Gesellschaft zueinander deshalb möglich, weil jeder bei dem anderen dieselbe Furcht vor den Göttern als Rächern der verletzten sittlichen Ordnung voraussetzen kann. Ich erinnere nur an Ζεὺς ὅρκιος, Zeus als Schützer des Eides. Auf dem Boden der Naturreligion aber, auf dem die Dschagga stehen, beherrscht das Verhältnis der einzelnen Mitglieder des Volksverbandes zueinander das Mißtrauen. Hier entstanden nun die magischen Bünde als Mittel, sich des anderen absolut zu versichern. Sie entstehen im Zusammenhang mit dem Glauben, daß sinnenfällige Dinge irgendwelcher Art, welche in irgendeiner Verbindung mit einem oder mehreren Menschen stehen, durch Beschwörung oder auf andere Weise zum Sitz schädlicher oder heilbringender Kräfte werden können für dieselben. Diese Anschauung ist verwandt mit dem Fetischismus, aber bestimmt von ihm zu unterscheiden. Der Fetischismus liegt hier schon jenseit des Horizontes: jene magischen Kräfte werden durchaus als dingliche gefaßt, eine Verehrung irgendwelcher Art wird daher jenen Dingen, die ihr Sitz sind, niemals erwiesen.

II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4 f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in 2 bis 3 Jahrgängen schließen. Mit Band IX (1906) beginnt die neue Serie, und es wird nun jedesmal über die Erscheinungen der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert.

2 Melanesien 1903/04

Von **W. Foy** in Köln

[Fortsetzung]

Neuguinea

Britisch. An die kleinen Inseln der Torres-Straße schließt sich nordwärts die große Insel Neuguinea an. Mancherlei, was uns hier interessiert, hat in den zuvor besprochenen *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits*, Vol. V Erwähnung gefunden und ist hier auch schon der Hauptsache nach verzeichnet worden. S. 17 und S. 35 f. lesen wir Mythen von Kiwai, S. 187—193 wird über den Totemismus von Daudai, Kiwai, dem nordöstlichen Papua-Golf und dem Südostdistrikt gehandelt, S. 218—220 finden

sich Notizen über die Jünglingsweihen, über Schwirrholz und Idole auf Kiwai und an der Mündung des Flyflusses, S. 337f. erörtert gewisse Zauberstäbchen, wie sie beim Dugongfang nicht nur auf den Inseln der Torres-Straße, sondern auch in Daudai und an der Mündung des Flyflusses verwendet werden.[1]

Einige Bemerkungen über religiöse Dinge bei dem bisher noch unbekannten Stamme der Bugilai in Daudai sind in einem Aufsatze von dem inzwischen verstorbenen Rev. *J. Chalmers* zu finden, betitelt: *Notes on the Bugilai, British New Guinea.*[2] Die Bugilai glauben an einen großen Geist Kaka, der, wenn die Sonne versinkt, unter die Erde geht und dann einen langen Tunnel entlang wandelt, die ganze Nacht hindurch, um am Morgen wieder auf die Erde heraufzukommen: der typische Sonnengott! Das Seelenland liegt im Westen. Der Totemismus steht in voller Blüte: die Angehörigen des Krokodiltotems z. B. nehmen junge Krokodile, auf die sie etwa stoßen, mit sich zu ihrer Wohnstätte und bringen ihnen Gaben an Nahrungsmitteln und sonstigen Dingen dar. — Ein anderer Aufsatz desselben Verfassers über Kiwai, betitelt: *Notes on the Natives of Kiwai Island, Fly River, British New Guinea*[3], ist seinem wesentlichen hier in Betracht kommenden Inhalte nach schon in den zuvor genannten „Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits" Vol. V verarbeitet worden. Erwähnt sei hier noch ein vor einem Kriegszug üblicher divinatorischer Brauch, der in der Ausübung des Geschlechtsaktes seitens der Kriegshäuptlinge besteht, wobei aus der männlichen Kraft (penis erectio firma) auf ein glückliches Gelingen des Kriegszuges geschlossen wird: die männliche

---

[1] Manches davon findet sich schon in Haddons Buch: *Head-Hunters, Black, White and Brown* (1901), S. 95ff., 197ff. Aber auch nach manchen anderen Richtungen hin bietet es des Interessanten genug.

[2] *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* XXXIII (1903), S. 108—110. [3] Ebenda S. 117—124.

Kraft gilt eben als Zeichen besonderer zauberhafter Fähigkeiten. Das Sichelemblem des Mondgottes (siehe oben S. 132ff.) scheint auch auf Kiwai eine Rolle zu spielen und in der Hand getragen zu werden.

Über mancherlei interessante Erscheinungen des religiösen Lebens im Elemabezirk am nordöstlichen Papua-Golf berichtet in mehreren Aufsätzen Rev. *J. H. Holmes.* Der eine, betitelt: *Initiation Ceremonies of Natives of the Papuan Gulf*[1], schildert die dortigen Jünglingsweihen. Mit zehn Jahren wird der Knabe im Männerhause (*eravo*) abgeschlossen: er darf es nur in einer Verhüllung verlassen, die ausschließlich die Füße frei läßt (vgl. die ähnliche Sitte auf Tutu und Nagir in der Torres-Straße oben S. 139). Gleichzeitig erscheinen im Dorfe Abgesandte des Berggottes Kovave in Maskentracht, die ebenfalls göttlichen Rang einnehmen und für die Ungeweihten unerkannt bleiben müssen. Nach etwa zehn Tagen werden die Knaben mit Anbruch der Nacht in den Busch geführt und erhalten dort von Kovave selbst Masken aufgesetzt: das ist doch wohl dahin aufzufassen, daß sie zu Geistern gemacht werden, das Endziel aller Jünglingsweihen. Auf einer weiteren Stufe der Weihen müssen sie den Urin des Kriegshäuptlings trinken, um Krieger (*semese*) zu werden. Schließlich werden sie auch noch in die Geheimnisse des Schwirrholzes eingeweiht. — In einem weiteren Aufsatz: *Notes on the Religious Ideas of the Elema Tribe of the Papuan Golf*[2] behandelt derselbe Autor den dortigen Totemismus, Seelen- und Götterglauben. Nur Tiere sind als Totems (*ualare*) nachzuweisen. Tötet jemand durch einen Zufall sein Totemtier, so trauert er um es wie um einen Verwandten, indem er nur gerade so viel Nahrung zu sich nimmt, um nicht sterben zu müssen. Hat er dagegen bewußtermaßen den Tod eines Totemtieres verschuldet, so gibt

[1] *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* XXXII (1902, aber erschienen erst Mitte 1903), S. 418—425.

[2] Ebenda S. 426—431.

er sich dem Hungertode hin. Teile der Totemtiere dürfen nur von dem Totemangehörigen zu Schmuck u. dgl. verarbeitet und getragen werden. Freiskulptierte Figuren von Totemtieren spielen als Hausschmuck und in religiösen Prozessionen eine Rolle. Die Totenseelen (*ove*) zerfallen je nach der Todesart in verschiedene Klassen: die Seelen der im Kampfe Gefallenen werden vom Kriegsgotte Hiowaki in Empfang genommen, der irgendwo im Himmel residiert. Die Seelen derjenigen, die eines natürlichen Todes sterben, kommen ins Totenreich, das man sich entweder im Westen (dem Lande der untergehenden Sonne!) denkt oder auch im östlichen Gebirgslande (dem Lande der aufgehenden Sonne, dem Sitze des Berggottes Kovave, der die Jünglinge, wie wir sahen, zu Geistern weiht!). Die Seelen Ermordeter irren ruhelos umher, eine Qual für die Mörder. Die Seelen derjenigen endlich, die von Krokodilen gefressen worden sind, halten sich oft in diesen auf, plagen aber auch vielfach die Menschen im Schlafe, bis es diesen gelingt sie in den Busch zu locken, aus dem sie sich, ihrer Krokodilnatur entsprechend, nicht wieder herausfinden können. Im Götterglauben des Elemabezirkes begegnet uns die höchst interessante Tatsache eines Dualismus. Auf der einen Seite steht ein absolut guter Gott Harisu oder Harihu, der seinen Willen den Menschen (und zwar zunächst den Zauberern) durch seinen Boten Harohoha bekannt gibt. Beide scheinen nie figürlich dargestellt zu werden. Auf der anderen Seite steht der böse Gott Karisu, bei Prozessionen in schrecklicher Maskerade auftretend, die Beine mit schwarzgefärbtem Baste umhüllt. Dem guten sowohl wie dem bösen Gotte sind andere Götter untergeordnet: dem ersteren Götter der Schöpfung und Vegetation, dem letzteren z. B. der Berggott Kovave, weil von ihm das Gelingen einer Reise ins Innere abhängt, ferner der Gott des Nordwestwindes Avaralaru und der Meergott, auf deren Gunst man bei den Handelsfahrten angewiesen ist, weiterhin der Gott des Schwirrholzes, Oalea (der Grund bedarf hier noch genauerer Feststellung),

und bezeichnenderweise auch der Kriegsgott, Hiowaki. Alle diese und noch viele andere Götter zusammen mit den Totengeistern und Totemtieren werden bei gewissen Stammesfesten in figura dargestellt. — Ein dritter Aufsatz endlich, betitelt: *Notes on the Elema Tribes of the Papuan Gulf*[1], beschäftigt sich mit den Stammessagen des Elemabezirkes, die, wiewohl zum großen Teil Geschichte, doch auch viele mythologische Züge enthalten. Die eine Stammesgruppe leitet sich z. B. von Iva[2] ab, von dem es heißt, daß er aus dem Erdboden hervorkam, wie Pflanzen und Bäume es tun: das ist wohl eine verblaßte Sonnenmythe.

Erwähnt sei noch ein Aufsatz von *L. Loria: Il matrimonio nei villaggi del basso San Giuseppe*[3], der die Heiratsgebräuche von Innawi (Inave) am Paimono (Paumumu, St. Josephfluß) im Mekeo-Distrikt behandelt, die, wie alle Sitten, religiös durchsetzt sind.

Deutsch. In einem Aufsatze *Kaiser Wilhelms-Land*[4], der auf Aufzeichnungen von Pater Vorman, Schleiermacher und anderen beruht und z. T. aus Missionszeitschriften geschöpft ist, scheinen mir ein paar noch unbekannte, hierher gehörige Beobachtungen enthalten zu sein. Besonders gilt dies von der (wohl bei den Monumbo von Potsdamhafen beobachteten) Anschauung, daß Männer, die einen Feind getötet haben, zwei Monate lang als unrein gelten (vgl. das Tapu der Neuseeland-Krieger, s. unten) und, außer mit den älteren Männern, selbst nicht mit ihren Angehörigen verkehren dürfen; sonst würden diese Ausschlag und Geschwüre bekommen (S. 85a). Ferner hören wir von Geisterflöten auf den Schouten-Inseln (S. 86b) und lernen eine Sage über den Ursprung des Feuers

[1] Ebenda XXXIII (1903), S. 125—134.

[2] Ivu im Original ist ein Druckfehler, vgl. *Man* 1905, S. 5, Anm.

[3] *Archivio per l'Antropologia e la Etnologia* XXXIII (1903), S. 85—96.

[4] *Die Katholischen Missionen* 32. Jahrg. (Okt. 1903 bis Sept. 1904), S. 82—86, 102—105.

und Wassers von den Bewohnern des Astrolabegebirges kennen (S. 102a). Anderes ist schon in ethnologischen Zeitschriften publiziert.[1]

Über Ahnenbilder und Masken von Potsdamhafen wird in einem Aufsatze von Pater *W. Schmidt* gehandelt[2], der sich *Beiträge zur Ethnographie des Gebietes von Potsdamhafen* betitelt und auf Mitteilungen des Pater *Vorman* zurückgeht. Mit Recht wird der Ausdruck 'Ahnenbilder' als ungenügend bezeichnet, da es sich auch um die Bildnisse verstorbener Kinder und Gattinnen handelt, die von den Vätern und Gatten ebenso angefertigt werden, wie die Bildnisse der Väter von den Söhnen. Diese 'Ahnenbilder' werden um Hilfe bei Kriegs- oder Jagdzügen u. dgl. angegangen. Solche Bildnisse finden sich auch an Speerschäften aus dem vollen geschnitzt. Oft sind sie maskiert dargestellt. Die Masken heißen *murup*, ebenso wie die geheimnisvollen Flöten des Geisterhauses und die das Haus bewohnenden Geister selbst: es ist dies also ein allgemeiner Ausdruck für 'Totengeist', der sich in den Masken sowohl wie in den Flöten dokumentiert. Da erscheint es mir nun außerordentlich wichtig darauf hinzuweisen, daß in Südostaustralien die Seele vielfach *murup* genannt wird[3]: damit ergibt sich ein ganz intimer Zusammenhang zwischen Australien und Deutsch-Neuguinea, wie er auch in bezug auf Schwirrhölzer von der Astrolabebai zutage treten wird.[4] Nicht beitreten kann ich der Ansicht des Verfassers, daß die Menschengesichtsmaske ganz allgemein in besonderem Zusammenhange zu dem Schädelkult

[1] Vgl. Erdweg *Die Bewohner der Insel Tumleo, Berlinhafen.* Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien XXXII (1902), S. 274 ff., 317 ff. — Chr. Schleiermacher *Religiöse Anschauungen und Gebräuche der Bewohner von Berlinhafen. Globus* LXXVIII (1900), S. 4—7.

[2] *Globus* LXXXIV (1903), S. 111—113.

[3] Siehe Howitt *The Native Tribes of South-East Australia* S. 435, 438.

[4] Auf sprachliche Übereinstimmung der Gegend von Berlinhafen und Potsdamhafen mit der Gegend des Hunteflusses nördlich von Sidney hat F. Gräbner *Zeitschr. f. Ethnologie* 37. Jahrg. (1905), S. 37 hingewiesen.

stehe: die Menschengesichtsmaske fungiert vielmehr in derselben Weise wie die Tiermaske in totemistischen Tänzen, d. h. sie dient von Haus aus ausschließlich zur Verwandlung des Darstellers in das darzustellende Objekt. Daß trotzdem stellenweise, wie in dem Gebiete von Potsdamhafen, die Maske zu einer Art Parallele des Schädels geworden ist, indem sie als charakteristischer Teil des Totengeistes zu allen möglichen Amuletten verwandt worden ist, darf uns nicht wundernehmen.

Niederländisch. Von Niederländisch-Neuguinea liegen aus den beiden Berichtsjahren nur kurze verstreute Mitteilungen vor. *D. A. P. Koning* berichtet in einem Aufsatze: *Eenige gegevens omtrent land en volk der Noord-Oostkust van Ned. Nieuw-Guinea, genaamd Papoea Telandjang*[1] über die Männerhäuser (Tempel) von Taubadi in der Humboldtbai, in denen die heiligen Flöten aufbewahrt werden, die nur nachts gespielt werden dürfen (S. 260). Ebendort (S. 280) ist auch eine Notiz von *W. A. Mouton* abgedruckt, die sich auf die Gebräuche bei Todesfällen in der Tanah-Merah-Bai bezieht: die Leiche wird in Rindenstoff eingewickelt begraben, die Witwe bemalt sich schwarz. Über die Abschließung der Frau bei Geburten in besonderen Hütten, wie sie bei den Bewohnern des Arfak-Gebirges üblich ist, hören wir von *J. L. van Hasselt*.[2] Aus der Halbinsel Onin im westlichen Neuguinea finden sich einige Notizen über Tabuzeichen und Geister von weißer Hautfarbe in *J. S. A. van Dissels* Reisebericht: *Landreis van Fakfak naar Sekar*.[3] In einem anderen Reisebericht desselben Autors, betitelt: *Reis van Ati ati onin over Patipi en*

[1] *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië.* Zevende Volgreeks, I (1903), S. 250—280.

[2] *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* XLVI (1903), S. 287f.

[3] *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap.* 2. Serie, Deel XXI (1904), S. 478—517. Vgl. das Referat von W. Foy im *Zentralblatt für Anthropologie* IX, S. 305.

Degen naar Kajoni[1], wird über Aufbahrung der Toten und über Totengeschenke gehandelt (S. 644).

Gerade in Neuguinea ist auf religionswissenschaftlichem Gebiete noch so unendlich viel zu tun, daß die geringen Fortschritte nach dieser Richtung hin eigentlich überraschen und aufs neue die Mahnung nahe legen das Material zu sammeln, solange es noch Zeit ist. Gelegenheit findet sich für Regierungsbeamte und Missionare übergenug.

Bismarck-Archipel

Allgemeines. Das sonst recht anschaulich geschriebene Buch von *Heinrich Schnee: Bilder aus der Südsee*[2] bringt auf religionswissenschaftlichem Gebiete nicht viel Neues. Hauptsächlich kommt hier das XVIII. Kapitel in Frage (S. 317—331), das „Aberglaube, Zauberei" überschrieben ist und sich fast ausschließlich auf die religiösen Anschauungen des Oststammes der Gazellehalbinsel Neupommerns und der Eingeborenen von Neumecklenburg und Neuhannover bezieht. Nach dem Glauben des Oststammes der Gazellehalbinsel[3] können nur die Totenseelen (*támberan*) solcher Leute, die im Leben eine genügende Menge Muschelgeld besessen haben, ins Jenseits gelangen, das man sich auf irgendeiner kleinen Insel oder irgendwo im Inneren der Gazellehalbinsel denkt; die Seelen armer Leute müssen ewig ruhelos umherirren (S. 318, vgl. auch S. 19f.).[4] Sternschnuppen gelten auch hier (vgl. oben S. 142)

[1] *Tijdschr. Kon. Nederl. Aardrijksk. Gen.* a. a. O. S. 617—650.

[2] Mit dem Untertitel: *Unter den kannibalischen Stämmen des Bismarck-Archipels.* Berlin 1904. XIII und 394 Seiten 8°.

[3] Darunter ist die Küstenbevölkerung im Nordosten der Gazellehalbinsel, vom Weber Hafen bis zur Mündung des Varangoiflusses, zu verstehen.

[4] Siehe auch Pater Kleintitschen *Deutsches Kolonialblatt*, XV. Jahrg. 1904, S. 293f. und besonders Pater Bley *Superstizioni ed Usanzi dei Selvaggi Livuani, Studi Religiosi* II (1902), Fasc. II[1], S. 182f. Nach letzterem hängt die Dauer des Aufenthalts auf der Insel der Seligen von der Höhe des hinterlassenen Vermögens ab. Für Seelen Armer ist es nach dem Tode ganz aus.

als Totenseelen, die ins Jenseits ziehen.[1] Personenzauber durch Bezaubern der Fußspur, durch Vergraben von Exkrementen und aller Art Abfällen, Liebeszauber, Fischzauber u. dgl. ist üblich (S. 319 ff.).[2] Von einer großen Anzahl Leuten glaubt man, daß sie über einen Regenzauber verfügen. Zur Heilung von Krankheiten werden Hühner unter Zaubersprüchen zerschnitten (S. 320). Ist jemand krank, so schlafen immer einige Verwandte oder Freunde mit ihm und dürfen sich nicht eher entfernen, als bis die Krankheit vorüber ist, sonst würde eine Verschlimmerung derselben oder der Tod eintreten.[3] Bei der Schilderung des Dukduk und Ingiet (S. 322 ff.) ist Verfasser nicht auf der Höhe. Interessant ist nur die Notiz, daß das Dukduk-Kostüm einen Vogel (*a beo*) nachahmen soll: eine weitere Bestätigung meiner Ansicht, daß wir es mit einer Kasuarmaske zu tun haben.[4] Ferner ist zu beachten, daß gewisse von Geistern bewohnte Figuren, die sich im Besitze von Mitgliedern des Ingietbundes[5] befinden, *a ingiet* oder *a matmat* genannt werden: da *mat* das Wort für 'tot' ist, so liegen also Ahnenfiguren vor, und die Zeremonien des Ingiet erstrecken sich im wesentlichen auf den Kult der Totengeister. Von den Maskentänzen in Nord-Neumecklenburg erwähnt auch dieser Verfasser (S. 328), daß sie fast alle geschlechtliche Vorgänge (Liebeswerben) zum Inhalte hätten.[6] Zum Teil neu ist, so-

[1] Nach Pater Bley a. a. O. S. 185 handelt es sich bei Sternschnuppen um die Seelen Erschlagener.

[2] Siehe über Zauber ausführlicher Pater Bley a. a. O. S. 184—186.

[3] Siehe auch Pater Bley a. a. O. S. 186 und *Die katholischen Missionen* 32. Jahrg. (Okt. 1903 bis Sept. 1904), S. 226. Nach ersterem müssen alle Verwandten bei dem Kranken schlafen

[4] Vgl. W. Foy *Tanzobjekte vom Bismarck-Archipel, Nissan und Buka.* Publ. a. d. Kgl. Ethnograph. Museum zu Dresden XIII (1900), S. 3a.

[5] Pater Bley a. a. O. S. 183 spricht von „Inît", falls das nicht auf einem Mißverständnis der deutschen Schreibung Iniet seitens des Übersetzers beruht.

[6] Vgl. Meyer und Parkinson *Publ. a. d. Kgl. Ethnograph. Museum zu Dresden* X (1895), S. 6b f.

viel ich weiß, was über den Totenkult der Nord-Neumecklenburger berichtet wird (S. 329). Der Tote wird in Nord-Neumecklenburg und Neuhannover nicht, wie in Süd-Neumecklenburg und auf der Gazellehalbinsel, beerdigt, sondern mit Gegenständen seines Besitzes verbrannt, und die Asche wird ins Meer geworfen. Dann beginnt die Anfertigung von Schnitzwerken, was etwa zehn Monate dauert, und schließlich findet ein Tanzfest statt, wobei die Schnitzwerke um das Haus des Verstorbenen herum aufgestellt werden.[1] Bisweilen stellen sie Ereignisse dar, die den Verstorbenen betroffen haben: ein Mann im Rachen eines Fisches weist darauf hin, daß der Tote von einem Hai verschlungen wurde; der Nebengedanke mag dabei sein, daß nun die Seele des Toten im Hai weiterlebt. In Nord-Neumecklenburg sowohl wie auf den Admiralitätsinseln gelten Menschenknochen als wichtige Amulette (S. 327, 330). — Aus anderen Kapiteln desselben Buches sei noch erwähnt, daß die Trauerbemalung der Witwen an der Südküste von Neupommern weiß ist, während auf der Gazellehalbinsel schwarze Bemalung als Sitte herrscht (S. 236, 240), gewiß deshalb, weil man sich hier die Totengeister schwarz vorstellt.[2] Wenn im Archipel die Leichen von getöteten Weißen gewöhnlich nicht verzehrt werden (S. 343—348), so mag außer dem Gedanken, daß ihnen besonders unheimliche Zauberkräfte innewohnen, auch noch die Vorstellung nachwirken, daß sie Wiederverkörperungen von Totengeistern sind.

Einiges Wenige, das hierher gehört, steuert auch ein Buch von *Rodolphe Festetics de Tolna* bei: *Vers l'écueil de Minicoy après huit ans dans l'Océan Pacifique et Indien*.[3] Über den Dukduk von Neupommern bzw. Neulauenburg wird S. 93ff. gesprochen: neu ist wohl die Notiz, daß der Darsteller des Dukduk in der Öffentlichkeit beständig

[1] Nach Meyer und Parkinson a. a. O. S. 2b werden gleiche Schnitzwerke auf den Gräbern aufgestellt.

[2] Vgl. Pater Bley a. a. O. S. 182. [3] Paris 1904. 395 Seiten 8°.

tanzen muß, ohne je aufzuhören; im Tanze liegt eben seine Zauberkraft. Eine Reihe Abbildungen von Dukduktänzern, sowie von Männern im gewöhnlichen Tanzschmuck, die durch ihre Körperbemalung lebhaft an australische Zeremonien erinnern, sind dem Werke beigegeben. Wenn von Kapsu in Nord-Neumecklenburg gleichfalls von einem Dukduk-Kostüm die Rede ist (S. 107), so beruht das wohl auf einer Vermengung verschiedener Maskengebräuche. S. 114 werden von Kapsu und Nusa heilige mit Schnitzwerken verzierte Hütten beschrieben, die sich innerhalb eines umzäunten Platzes befinden (vgl. die Abbildung S. 119) und dadurch zu gewissen Zeremonialstätten der Torresstraße in außerordentlich nahe Verwandtschaft treten. Gleichartige Hütten innerhalb von Umzäunungen sind schon andernorts erwähnt.[1] Ob sie mit Totenfeiern in Beziehung stehen, muß dahingestellt bleiben.[2]

Neupommern. Eigentlich ist von dieser größten Insel des Bismarck-Archipels bisher nur der schon genannte Oststamm der Gazellehalbinsel eingehender, wenn auch bei weitem noch nicht gründlich genug erforscht. Im übrigen sind erst Anfänge zu verzeichnen. Ein außerordentlich wichtiger Beitrag ist nach dieser Richtung hin ein Aufsatz, den Pater *Rascher* nach Aufzeichnungen Bruder *Müllers* über die Sulka veröffentlicht hat.[3] Es ist dies ein Stamm, der an der Südküste der Weiten Bucht bis Kap Orford wohnt und von dem wir bis vor einigen

[1] Meyer und Parkinson *Publ. a. d. Kgl. Ethnograph. Museum zu Dresden* X (1895), S. 2a.

[2] Dort, wo in der Literatur bei Schilderung der Totenfeier Hütten erwähnt sind, die mit Schnitzereien verziert sind und in denen Masken ausgestellt werden (Meyer und Parkinson a. a. O. S. 10a, vgl. auch die Abbildung im *Papua-Album* II 1900, Taf. 28; H. Schnee *Bilder aus der Südsee* S. 329), ist von einer Umzäunung keine Rede. Im Gegenteile berichtet Parkinson, daß während und nach der Festlichkeit jeder ungehindert die Hütte betreten kann, was eine Umzäunung nicht gerade nahelegt.

[3] *Die Sulka. Ein Beitrag zur Ethnographie von Neupommern.* Archiv für Anthropologie, Neue Folge, Bd. I (1904), S. 209—235.

Jahren noch nicht das geringste wußten, der also sozusagen ganz jungfräulich ist. Um so dankbarer müssen wir für die vorliegenden Aufzeichnungen sein, die sich fast ausschließlich auf religiöse Dinge erstrecken. Totemismus ist wohl aus der Einteilung des Volkes in zwei exogame Stämme mit mehreren 'Ästen' zu folgern (S. 210). Abgesehen davon gibt es sowohl Männer wie Frauen, die sich des Schweinefleisches enthalten. Aus dem Kapitel der Heiratsgebräuche sei hervorgehoben, daß die Braut in einer Zelle des Hauses ihrer Schwiegereltern bis zum Hochzeitstage abgeschlossen leben muß, unter Beobachtung von Speiseverboten und ohne selbst Feuer zu machen und zu kochen. Geht sie aus, so muß sie sich von Kopf zu Füßen einhüllen und pfeifen, damit die Männer ihr aus dem Wege gehen. Zur selben Zeit wird sie tätowiert (S. 211a). Der Geschlechtsverkehr gilt als eine „Verunreinigung" und erfordert Reinigungszeremonien, bei Männern öffentlich im Meere (S. 211b). Ähnlich hat eine Geburt schwächenden Einfluß auf alle Männer, Waffen und Pflanzenableger, und es muß dieser ungünstige Einfluß durch einen Gegenzauber aufgehoben werden (S. 212a). Zauberformeln dienen zur Beschleunigung des Gehen- und Sprechenlernens beim Kinde. Unter den Mannbarkeitszeremonien (S. 212ff.) nimmt die Beschneidung und das Schwarzfärben der Zähne, sowie die Einweihung in die Maskengebräuche den Hauptraum ein. Die Bestattung (S. 214ff.) ist je nach der Todesart verschieden; zum Teil findet eine besondere Austreibung der Seele statt, und es werden die Gebeine des Toten in Blätter eingenäht und in der Hütte aufgehängt. Die Seelen denkt man sich zum Teil unter der Erde wohnen; ehe sie aber dahin hinabsteigen, kommen sie zu zwei Felsen, wo sie über ihr irdisches Leben ausgefragt werden: die Seelen geiziger Menschen werden zu Felsen in der Meeresbrandung im Süden. Sternschnuppen gelten als Seelen (siehe oben S. 302), ebenso wird das Phosphoreszieren des Meeres auf das Baden von Seelen zurückgeführt (S. 216). Der Glaube an böse Geister

(*kot*), die sich in allen möglichen Naturobjekten aufhalten, ist tief eingewurzelt. Desgleichen behaupten die Sulka die Existenz von Zwergen (S. 217). Auch glauben sie an besondere Wasserbewohner (*rul*) und an Leute (*lekal*), die in künstlich hergestellte Fische kriechen, ins Meer schwimmen und dann andere zu töten suchen (S. 226f.). Mannigfach ausgebildet ist die Zauberei (S. 217ff.): wir hören von verschiedenen Arten des Liebeszaubers, Krankheitszaubers, Vernichtungszaubers; wir hören von Zauberhandlungen zur Feststellung eines Diebes oder Zauberers, von solchen, die sich auf Tiere, auf die Jagd, auf Rodungen und Pflanzungen beziehen oder bei der Fertigstellung von neuen Kähnen, Schilden, Häusern vorgenommen werden. Ingwer spielt dabei eine besondere Rolle. Auch Wetterzauber (S. 255) sind gebräuchlich. Um Regen herbeizuziehen, taucht man eine Handvoll Zweige ins Meer und beschwert sie mit Steinen, genau wie auf den Inseln der Torres-Straße (vgl. oben S. 146). Um ihn wieder zum Aufhören zu bringen, legt man Steine, die am Feuer erhitzt sind, in den Regen: „Die Regentropfen, welche auf den Stein fallen, verbrennen sich, und es hört auf zu regnen." Aberglauben läßt sich in der verschiedensten Form konstatieren (S. 226): Besuch bringt Schläfrigkeit und hindert die an dem Tage angebauten Früchte an der Reife[1]; die Berührung der *kapurik*-Liane bewirkt, daß der Arm sich gerade so verdreht wie die Schlingpflanze; übermäßig lustige Kinder locken Besuch ins Gehöft u. dgl. m. An Maskenarten mit besonderen Funktionen im einzelnen gibt es eine große Anzahl (S. 227f.): sie werden in einem geheimen Gehöft im Busche angefertigt und erscheinen zu verschiedenen Zeiten im Dorfe, zum Teil allerlei Schabernack treibend. Die Funktion der *mongan*-Masken besteht in dem

[1] Nach Pater Bley a. a. O. S. 186 gilt beim Oststamme der Gazellehalbinsel die auf ähnliche Ideen zurückgehende Sitte, daß, wer einen Besuch über Nacht hat, am anderen Tage nicht in den Pflanzungen arbeiten darf, weil sonst alles verderben würde.

Durchpeitschen der Leute, die sich freiwillig dazu stellen, ebenso der Knaben, damit sie sich kräftig entwickeln. Eine nicht unähnliche Sitte besteht bei den Tanzfesten der Baining.[1] Das Schlußkapitel (S. 228ff.) bringt eine Reihe Erzählungen mehr oder minder deutlich mythologischer Art. Die letzte handelt über die geringere Helle des Mondes gegenüber der Sonne. Die vorletzte schildert die Herkunft des Feuers zusammen mit der Nacht, mit den in der Nacht zirpenden Grillen und mit dem den kommenden Tag verkündenden Klettervogel, und zwar aus dem Wasser: es ist eine unverkennbare Mythe der im Meere aufgehenden Sonne. Auch die drei ersten Erzählungen gehören zur Sonnenmythologie.

Über einen Maskentanz der Nordwest-Baining berichtet Pater *J. Meier* in einem Artikel über *Kreuz- und Querzüge in Baining (Neupommern).*[2] Ich kann hier auf meine andernorts[3] erschienene kritische Besprechung verweisen.

Einige Angaben über die Religion des Oststammes der Gazellehalbinsel sind in einem Bericht von Pater *Kleintitschen* enthalten.[4] Die Eingeborenen glauben an einen guten Geist To Kabinana 'der Weise'. Der Tod der Menschen wird auf eine falsche Übermittelung seiner (göttlichen) Anordnung seitens seines Bruders To Purgo 'der Tölpel', 'der Böse' zurückgeführt: danach sollten sich eigentlich die Menschen häuten und ewig leben, nicht aber die Schlangen.[5] Beim Erdbeben

---

[1] Vgl. Foy *Tanzobjekte vom Bismarck-Archipel* usw., S. 10f.

[2] *Monatshefte zu Ehren U. L. Frau vom hh. Herzen Jesu* XXI (1904), S. 200—204.

[3] *Zentralblatt für Anthropologie* IX, S. 307f.

[4] *Deutsches Kolonialblatt* XV. Jahrg., 1904, S. 293f.

[5] Siehe auch Pater Bley a. a. O. S. 178, wo das Leben oder Sterben jedoch an das Benutzen von grünem oder trockenem Brennholz geknüpft ist. — Nach Pater Bley a. a. O. S. 178ff. werden To-Kambinana [sic!] und seinem Bruder To Korwuwu [sic!] allerlei Schöpfungsakte zugeschrieben. Sie schufen die Boote und Alarmtrommeln, sie fischten die Inseln aus dem Meere, und To Korwuwu zeugte mit einer aus einem Stücke Pit (Saccharum floridulum) hervorgehenden Jungfrau die Vorfahren der

schlägt man die Trommel und bläst das Tritonshorn, um den bösen Geist fortzutreiben.[1] — Aus einem Aufsatze *Neupommern und seine Mission*[2], der auf Mitteilungen der Herz Jesu-Missionare beruht und wohl ausschließlich auf den Oststamm der Gazellehalbinsel Bezug hat, sei noch erwähnt, daß Neugeborene über ein qualmendes Feuer gehalten werden,[3] und daß dann ein Segen (die Zauberformel) über sie gesprochen wird (S. 223a). Wer eine Nacht bei einem Kranken zugebracht hat, darf am anderen Tage nicht in der Pflanzung erscheinen (S. 226a); es hätte dies den sicheren Tod sämtlicher Mitarbeiter zur Folge (wohl durch Übertragung des Krankheitszaubers). Zögert die Seele eines Sterbenden gar zu lange, aus dem Körper zu entweichen, so braucht man wohl auch Gewalt und wickelt den Kranken noch halb lebend in Pandanusblätter, um ihn zur Totenhütte zu tragen (S. 226b).

Neumecklenburg. Von dieser gleichfalls noch so gut wie wissenschaftlich unerforschten Insel handelt ein Bericht des Kaiserlichen Stationschefs *Boluminski*.[4] Er schildert darin den am häufigsten angewandten Vernichtungszauber, der von Medizinmännern ausgeübt wird und zu dem Speisereste des zu Vernichtenden erforderlich sind: zu Kügelchen zusammengerollt werden sie in einen Bambusstab gesteckt[5];

Menschen. Bei Parkinson *Im Bismarck-Archipel* S. 141 heißen dieselben Brüder Tokobannana und Topurgo.

[1] Ebenso nach Bley a. a. O. S. 182.

[2] *Die katholischen Missionen* 32. Jahrg. (Okt. 1903 bis Sept. 1904), S. 223—226.

[3] Auch Stephan *Ärztliche Beobachtungen bei einem Naturvolke* (*Arch. f. Rassen- und Gesellschaftsbiologie* 1905, S. 799; vgl. *Globus* LXXXIX, S. 211b) berichtet vom mittleren Neumecklenburg (Rosselgebirge), daß Neugeborene nicht gebadet, sondern über einem Feuer getrocknet werden.

[4] *Bericht über den Bezirk Neumecklenburg,* Deutsches Kolonialblatt, XV. Jahrg. (1904), S. 127—134.

[5] Ganz entsprechend ist das Verfahren beim Oststamme der Gazellehalbinsel (vgl. H. Schnee a. a. O. S. 319, Pater Bley a. a. O. S. 185f.), nur daß hier die Bambusröhren ins Meer geworfen oder im Busch vergraben werden.

fallen sie vor Trockenheit auseinander, so muß der zu Bezaubernde sterben. Bemerkenswert ist, daß während dieses Prozesses auch der Anstifter zur Zauberei keine Nahrung zu sich nehmen, sondern nur Betelnuß kauen darf. Ferner erfahren wir einiges über die großen Maskentanzfeste, die, wie es heißt, zweimal gefeiert werden. „Zunächst wird ein großes, vorn offenes Haus gebaut, welches zur Aufnahme und Schaustellung der zahlreichen Schnitzereien (*malagen*) dient, die zum Andenken an Verstorbene, bemerkenswerte Taten usw. gearbeitet werden. Die Bildnisse großer Häuptlinge werden in Kopf- oder Brustformat an den großen Schnitzereien angebracht, und sobald eins dieser Bilder geschnitzt ist, wird ein kleines Fest gefeiert, so daß schon diese Vorbereitungen eine ununterbrochene Reihe von feierlichen Veranstaltungen bedeuten.“ Es stimmt diese Notiz im allgemeinen mit dem überein, was wir schon oben (S. 304f.) über die Neumecklenburg-Schnitzereien vermerkt haben.

[Der Schluß des Berichtes folgt im nächsten Heft]

III Mitteilungen und Hinweise

Diese verschiedenartigen Nachrichten und Notizen, die keinerlei Vollständigkeit erstreben und durch den Zufall hier aneinander gereiht sind, sollen den Versuch machen, den Lesern hier und dort einen nützlichen Hinweis auf mancherlei Entlegenes, früher Übersehenes und besonders neu Entdecktes zu vermitteln. Ein Austausch nützlicher Winke und Nachweise oder auch anregender Fragen würde sich zwischen den verschiedenen religionsgeschichtlichen Forschern hier u. E. entwickeln können, wenn viele Leser ihre tätige Teilnahme dieser Abteilung widmen würden.[1]

Zentralasiatischer Aberglaube

In seinem für die Völkerkunde nach vielen Richtungen hin wertvollen Buche über Turkestan (Freiburg 1900) kommt Franz v. Schwarz, der als langjähriger Militärtopograph und -astronom in russischen Diensten reiche Gelegenheit zu genauem Kennenlernen der Verhältnisse hatte, mehrfach auch auf die religiösen Vorstellungen der dort besonders bunt zusammengewürfelten Bevölkerung zu sprechen. Seine Bemerkungen schienen mir insofern eines allgemeineren Interesses nicht zu entbehren, als gegenwärtig nicht bloß auf dem Gebiete der christlichen Bräuche, sondern, wie vor allem die Arbeiten englischer Forscher, z. B. J. E. Harrisons, zeigen, auch auf dem Boden der klassischen Religionen das Bestreben deutlicher hervortritt, untere und obere Schichten voneinander zu sondern. Nun vermögen wir eben in Zentralasien das Überleben niederer Anschauungen inmitten höherer anschaulich zu verfolgen, so daß wir auch hier wieder einmal sehen, daß bei den Völkern wie beim Einzelmenschen die untersten Stufen der seelischen Anlage zugleich die am festesten gefügten sind.

A. a. O. S. 58 ff. teilt v. Schwarz mit, daß die von den Russen allerdings nur durch ein geradezu lächerliches Versehen zum Islam förmlich gepreßten Kirgiskaisaken nach wie vor durchaus im Banne ihrer Baksas, d. h. so viel als Schamanen, stehen. Ihr

[1] Sog. Rezensionen soll diese Abteilung ebensowenig enthalten als sie „Berichte“ ersetzen soll. Über die Zeitschriftenschau, die dem Archiv besonders beigegeben werden kann, siehe die Mitteilung Band VII, S. 280.

ekstatisches Treiben führt er anschaulich vor, jedoch ist nachzutragen, daß Otto Stoll in seinen trefflichen Ausführungen über Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie (2. A. Leipzig 1904, S. 35 ff.) dieselben Tatsachen behandelt hat, und zwar nicht ohne die Frage seinerseits zu fördern. Zunächst hören wir von ihm, daß ein Teil der Kirgiskaisaken auch dem Buddhismus oder dem Christentum anhängt, so daß wir also hier auf beschränktem Gebiete alle drei großen Weltreligionen nebeneinander vom Dämonenglauben besiegt erblicken. Daß es sich dabei etwa um bloßen Priesterbetrug handle, hat freilich Radloff vermutet, der sich also äußert: „Gewiß sind die obenerwähnten Handlungen des Bakscha Taschenspielerkunststücke, mit denen er die Zuschauer täuscht." Gegen diese Auffassung wendet sich Stoll unter Berufung auf seine fachmännisch-psychopathischen Kenntnisse mit den Worten: „Hierzu ist zu bemerken, daß Radloff, ein so ausgezeichneter und vorurteilsloser Beobachter er auch war, damals noch nicht in der Lage war, die Herabsetzung und Aufhebung der Hautempfindung durch Suggestiveinflüsse (suggestive Anästhesie) zu kennen, und daß diese Dinge, die übereinstimmend von den schamanistischen Ekstatikern der verschiedensten Völker berichtet werden, wenigstens zum Teil mit dieser suggestiven Anästhesie und Analgesie in Verbindung zu bringen sind. Eine sorgfältige Neuprüfung wäre daher dringend zu wünschen."

Leider hat v. Schwarz diese nicht vornehmen können, sondern erklärt: „Ich habe selbst nie Gelegenheit gehabt, kirgisische Baksas bei der Ausübung ihres Humbugs zu beobachten." Er folgt einfach Lewschin und zieht auch Radloff nicht herbei, der, wie Stoll angibt, mehrere Jahrzehnte nach diesem dort gewesen ist. Wenn v. Schwarz sodann erzählt von einer Menge von Zauberern niederen Grades, die aus den Sternen, aus den Sprüngen auf verbrannten Schafsknochen, aus der Farbe der Flamme beim Verbrennen von Schaffett o. ä. wahrsagen, und dabei hinzufügt, der geringe Sinn für religiöse Dinge bei den Kirgiskaisaken erkläre sich wie bei allen Nomaden aus der Unstetheit ihrer Lebensweise, die einen einflußreichen und an der Religiosität des Volkes persönlich interessierten Priesterstand nicht aufkommen lasse, so beweist er damit, daß auch wissenschaftlich geschulte Erforscher der Verhältnisse fremder Völker einen durch unwillkürliche Unterschiebung unserer Meinungen stark getrübten Begriff von „Religion" haben können und darin nicht wesentlich über den Standpunkt der spanischen Priester zur Zeit der Entdeckung Amerikas hinausgekommen zu sein brauchen; demgegenüber vergleiche man etwa nur, was W. Bousset in der ersten seiner Vorlesungen über das Wesen der Religion (Halle a. S. 1902, S. 1 ff.) in gemeinverständlicher Weise dargelegt hat!

Eine zweite Stelle, an der v. Schwarz von dem Aberglauben der zentralasiatischen Mohammedaner spricht, findet sich S. 206 ff. Er nennt hier eine ansehnliche Zahl von Heiligengräbern, darunter die Alexanders d. Gr. und Tamerlans, ferner gedenkt er des reichlichen Gebrauches von Amuletten und führt endlich heilige Bäume an, denen vornehmlich die Tadschiken Verehrung erweisen, indem sie ihnen abgerissene Fetzen von ihren Kleidern anhängen, manchmal so viel als sie Blätter haben. Wenn unser Gewährsmann jedoch unter Hinweis auf den von Xerxes in ähnlicher Weise ausgezeichneten Baum, weiterhin auf die heiligen Bäume der Germanen und schließlich auf unsere gegenwärtigen Maibäume, hinzusetzt: „Dieser Baumkultus ist offenbar noch ein Überrest aus der indogermanischen Urzeit", so scheint mir sein Schluß irrig. Für den aufmerksamen Leser seines Buches kann kein Zweifel darüber obwalten, daß er ein unmittelbarer Ausfluß einer vorgefaßten Lieblingsmeinung ist. v. Schwarz hat es nämlich schon 1894 in seinem Buche über „Sintflut und Völkerwanderungen" unternommen, das Dogma von der asiatischen Herkunft der Indogermanen nochmals aufzufrischen, nachdem es bereits 1851 und 1862 von dem Engländer R. G. Latham erschüttert, dann gegen dessen Angriffe von keinem Geringeren als V. Hehn mit scharfem Spott verteidigt, hierauf aber immer entschiedener aufgegeben worden war, eine Entwickelung, die man in Sal. Reinachs geschmackvoller Schrift L'origine des Aryens, Paris 1893 und weiterhin in der 3. Auflage von O. Schraders großem Buch über „Sprachvergleichung und Urgeschichte" verfolgen möge. v. Schwarz hat sich nun noch im einzelnen auf Turkestan und die Pamirgegenden versteift. Auf wie schwachen Füßen er dabei steht, hat Matthäus Much, Die Heimat der Idg., 2. Auflage, Jena-Berlin 1904, S. 351 m. E. schlagend dargetan. Mag man die anfänglichen Sitze mit O. Schrader in den südrussischen Steppen oder, was mir am meisten einleuchtet, mit der von E. de Michelis so genannten „Scuola nordistica" an der Ost- und Nordsee, oder mit letzterem selbst in seinem (überaus gründlichen, aber auch beängstigend ausführlichen und für manchen gewiß doch nicht überzeugenden) Werke L'origine degli Indoeuropei, Torino 1903 (bes. Kap. V und VI, S. 212—370, „l'ipotesi asiatica e l'ipotesi europea") an der Donau suchen, jedenfalls hat H. Hirt ein gutes Recht (Die Indogermanen, Straßburg 1906, I, S. 177) zu schreiben: „Es lohnt sich heute nicht mehr, das, was man in früheren Jahren an scheinbaren Gründen für Asien angeführt hat, noch kritisch zu widerlegen, da es allgemein anerkannt ist, daß sie alle völlig wertlos sind." Daraus ergibt sich jedenfalls so viel, daß der heutige Baumkult der turkestanischen Mohammedaner diesen nicht, wie v. Schwarz will, von sitzengebliebenen Resten indogermanischer

Urbevölkerung, die er nach recht unsicheren Anhaltspunkten in den Galtschas der Pamirhochtäler erblicken möchte, hinterlassen worden ist: höchstens könnten von Europa eingewanderte Arier in Betracht kommen. Allein selbst dies ist sehr unwahrscheinlich, weil bei dem dem Menschengeiste so tief eingepflanzten Triebe der Beseelung aller Naturwesen der Baumkult über die ganze Erde hin verbreitet und an keine ethnischen Schranken gebunden ist. Beispiele für diese Behauptung liefert jedes Handbuch der Anthropologie und niederen Kulturgeschichte in Massen, und es ist unnötig auf Waitz-Gerland, Peschel usw. noch besonders hinzuweisen; genannt seien Tylor, Primitive culture, übers. von Spengel-Poske II, 216 ff.; A. I. Evans, Mycenaean tree and pillar cult and its mediterranean relation im Journal of the hellenic studies XXI (1901), 99 — 204 und A. W. Visser, De Graecorum diis non referentibus speciem humanam. Lugd. Bat. 1900. Vielleicht bis zur letzten Wurzel solcher Art von Animismus ist allerneuestens zurückgedrungen W. Foy in diesem Archiv VIII, 1905, S. 532 ff. unter Beiziehung australischen Glaubens. Wie ein solcher mit Kleiderfetzen behangener Baum aussieht, davon kann man sich eine anschauliche Vorstellung machen angesichts der Abbildung bei Ohnefalsch-Richter Kypros Tafel XVIII. Was übrigens das Motiv der Baumspenden betrifft, so wird es nicht bloß das von Schwarz angeführte des Dankes für den genossenen Schatten sein, sondern es wird der Aberglaube mit hereinspielen, durch Anheftung eines Gewandstückes auf den Baum eigene Krankheiten übertragen und sich selbst so davon befreien zu können, vgl. J. G. Frazer, The golden Bough III^2, S. 27, sowie desselben Gelehrten unerschöpflichen Pausaniaskommentar an den mit Hilfe des Index leicht zu ermittelnden Stellen, Wuttke-Meyer, Deutscher Volksabergl.^{3}, bes. S. 328 ff., und Rich. Andree, Ethnographische Parallelen und Vergleiche, S. 58 — 62, über den „Lappenbaum", zumal S. 61 bei den Kirgisen, bei denen er Sinderik-Agatsch heißt. **Hans Meltzer**

Zu Genesis 1 und 2

Ohne Zweifel hat die alttestamentliche Wissenschaft Ursache, Schwally für seine lehrreichen Aufstellungen zu den biblischen Schöpfungsberichten (S. 159 — 175 d. Ztschr.) dankbar zu sein. Gleichwohl meine ich, daß sie nicht durchaus unanfechtbar sind, und möchte im folgenden zu einigen der wichtigeren Punkte Widerspruch erheben. Vielleicht ist anderswo einmal Gelegenheit zu eingehender Auseinandersetzung.

1. Daß der Text von Gen. 1 nicht aus einem Guß ist, hat man öfter beobachtet. Nur ist die Scheidung in die einzelnen

Bestandteile aus manchen Gründen sehr schwierig, vielleicht unmöglich. Jene Erkenntnis ist auch das Wahrheitsmoment in den bekannten vor einigen Jahren zutage getretenen und so völlig mißglückten Aufstellungen von Johannes Lepsius zur biblischen Urgeschichte. Allein es heißt die Scheidung am verkehrten Ende anfassen, wenn man (S. 162 u.) das „und Gott machte" als „in schneidendem Widerspruch" zu dem vorhergegangenen Gottesbefehl stehend erkennen zu müssen meint. Beides, der Gottesbefehl und die Aussage vom Tun Gottes, findet sich nicht nur in der Beschreibung des zweiten, vierten, fünften und sechsten Tagewerks, wie Schwally bemerkt, sondern nicht minder auch beim ersten. Denn wenn 1, 3 nach dem Befehlswort Gottes „es werde Licht" ..... fortgefahren wird 1, 4: „es schied Gott zwischen Licht und Finsternis", so ist das eben die Ausführung jenes Befehlswortes. War nämlich vorher „Finsternis" (v. 2 b) da und sollte jetzt „Licht" sein (v. 3 a), dann manifestierte sich naturgemäß das Vorhandensein des Lichtes in dem Umstande, daß es von seinem Widerspiel, der Finsternis, fortan geschieden war; und eben dies bringt der Satz „und es schied Gott usw." zum Ausdruck. Das ist sachlich ganz dasselbe, was in den übrigen Tagewerken mit dem „und Gott machte" zum Ausdruck gebracht wird. Die anerkannt große „Einförmigkeit und Gleichmäßigkeit" in Gen. 1 darf nicht dahin übertrieben werden, als sei der Verfasser bloßer Schematiker gewesen. Nein, etwas Bewegungsfreiheit hat er sich auch bewahrt, und im Gebrauch der Ausdrücke hat er gern gewechselt, wo es die Sache erforderte. Sinn und Überlegung, ja auch etwas mehr Geist, als es gemeinhin geschieht, dürfen wir selbst dem Priester, der Gen. 1 redigiert hat, zutrauen.

Dasselbe werden wir sofort wieder an einem zweiten Beispiele zu beobachten Gelegenheit haben. Denn allerdings ist die Frage nicht abzuweisen, warum denn jenes bei allen Tagewerken (wenn auch nicht in buchstabenmäßiger Übereinstimmung) angewandte Schema: Befehlswort Gottes — Aussage von Gottes Tun, doch bei einem Tagewerk, dem dritten, fehlt. Mit Recht wird dies von Schwally hervorgehoben, ohne daß er indes eine Erklärung dieses merkwürdigen Umstandes versucht. Und doch liegt sie tatsächlich in der Sache selbst. Wenn nämlich laut 1, 9 das Wasser sich vom Trockenen sondern soll, so hat hierbei allerdings Gott nichts (im technischen Sinn des Wortes) „gemacht" (= neu geschaffen), sondern hier ist nur Vorhandenes anders geordnet worden. Und da hielt der Verfasser es nicht für der Mühe wert, das von Gott als Tun auszusagen; hielt es seiner (wenigstens in einem Schöpfungsbericht) wohl gar für unwürdig. Ähnlich steht es mit dem zweiten Teil des dritten Tagewerks. Der Auffassung des Verfassers gemäß,

wie sie v. 11. 12 vorliegt, ist „das Grüne“ nicht ein besonderes Schöpferwerk, sondern ein Schmuck des Erdbodens, mit diesem innigst verbunden, ja mit ihm eine organische Einheit bildend, so daß ein Tun Gottes in diesem Zusammenhang, ähnlich wie vorhin, nicht auszusagen war.

Es ist eben der Grundgedanke des ganzen Schöpfungsberichts Gen. 1, daß Gott wirklich geschaffen, Neues gemacht hat, solches ins Dasein gerufen hat, was seinen Bestand nicht aus einer anderen Kreatur ableiten konnte. Natürlich im Sinn des Verfassers: denn daß er nicht absolut alles aus Gott herleitete, beweist ja schon das textgemäße Verständnis von 1, 2: da aber, wo Gott in seinem Sinn wirklich geschaffen, Neues ins Dasein gerufen hat, da hielt er es auch für angezeigt, dies nachdrücklich und feierlich in der Weise zu konstatieren, daß er allemal zuerst das Befehlswort Gottes anführte und dann die Verwirklichung dieses Befehlswortes in Kürze berichtete, und zwar in der Form „und es machte Gott“ oder ähnlich. Er will sagen, nämlich der letzte Redaktor von Gen. 1 (nur mit ihm haben wir es hier zu tun, nicht mit den von ihm benutzten Überlieferungen oder Überlieferungstrümmern): indem und dadurch daß Gott so und so sprach, brachte er das zugleich zur Ausführung, was er sprach. Unter diesem Gesichtspunkt ist auch z. B. das von Schwally an dieser Stelle für sinnlos erklärte „und es geschah so“ am Schluß von v. 30 zu verstehen. Nämlich wie Gott v. 29. 30 den genannten Geschöpfen die genannten Speisen zuwies durch sein Befehlswort, so ist es seitdem geschehen: die genannten Geschöpfe haben die genannten Speisen seitdem genossen.

2. Freilich, die schlimmste crux interpretum in Gen. 1 ist immer noch v. 26. 27, die Erschaffung des Menschen. Es ist überaus wichtig, daß Schwally hier auf das Mißverhältnis von אֹתוֹ und אֹתָם in 27 den Finger gelegt hat. Nur scheint die von ihm gebotene Lösung, daß der erste Mensch doppelgeschlechtig gewesen, dem Text keineswegs gerecht zu werden. Schwally geht davon aus, daß אדם in 26 auf den ersten Mann, den Adam, zu beziehen sei (S. 171), und beruft sich dafür auf 4, 25. 5, 1. 3. In der Theorie ist diese Möglichkeit nicht zu bestreiten, aber im Kontext liegt sie nicht begründet. Dieser weist auf etwas anderes. Man fasse einmal die Ausdrucksweise, die für die einzelnen Schöpfungsakte beliebt wird, v. 3 ff. 6 f. 14 ff. 20 ff. 24 ff. ins Auge. Da wird man die Wahrnehmung machen, daß es stets im gleichen Schema heißt: „es werde Licht“ — „Gott sah das Licht“; „es werde eine Feste“ — „Gott machte die Feste“; „es werden Lichter“ — „und Gott machte die Lichter“; „es wimmle das Wasser von Gewürm, Vögel sollen fliegen“ — „Gott machte die.., das..; „die Erde

bringe lebende Wesen hervor" — „Gott machte die..." Etliche Ausnahmen, stilistisch begründet, bestätigen die Regel (z. B. 3: וַיְהִי אוֹר). Demgemäß ist auch 26. 27 aufzufassen: Gott nimmt sich vor, אדם zu machen, und: schafft alsdann אֶת־הָאָדָם. Daraus folgt, daß hier wie dort dasselbe gemeint ist. Hier darf der Blick nicht auf dem einzelnen Menschen, dem ersten, auch Adam genannt, ruhen. Sondern אדם bezeichnet, dem gewöhnlichen Sprachgebrauche gemäß und den Schöpferwerken v. 20—25 entsprechend, den Menschen als Gattung. Man könnte es im Deutschen etwa wiedergeben: „lasset uns Menschenart machen" — „und er schuf die Menschenart". Nur freilich ist u. a. auch das ein Unterschied zwischen den übrigen lebenden Geschöpfen und den Menschen schon bei ihrer Erschaffung, daß jene (entweder je in Massen, d. h. mehr als je ein Paar geschaffen wurden oder) nicht genauer nach Zahl und Art bezeichnet sind, diese (die Menschen) aber genau beschrieben werden: männlich und weiblich wurden sie geschaffen. Dabei ist tatsächlich im Text, an dieser Stelle wenigstens, die Frage offen gelassen, ob nur zwei Menschen erschaffen wurden, ebenso wie weiter oben nichts über die Zahl der geschaffenen Tiere jeder Gattung steht. Doch sei dem, wie ihm wolle (hier kommt es darauf nicht an): fest steht, daß der Verfasser mit 27c etwas der species אדם Eigentümliches aussagen wollte. — Nun mag es wohl sein, daß v. 27 ursprünglich zweigliedrig lautete: „Gott schuf die Menschenart in seinem Bilde, in männlicher und in weiblicher Gestalt schuf er sie." Oder noch wahrscheinlicher lautete das zweite Glied ursprünglich, v. 26 entsprechend: בְּדְמוּת אֱלֹהִים יִבְרָא. Gleichviel, dieser Frage ist hier nicht nachzugehen. Wir haben die Wahl, האדם nach dem Sinn singularisch oder pluralisch zu konstruieren. Das erstere beweist אתו 27b; danach ist es möglich, auch in 27c statt אתם vielmehr אתו zu lesen: zu beziehen wäre beides auf „die menschliche Art", „die Menschen", nicht auf ein Individuum. Pluralische Konstruktion ist aber ebenso möglich, wie 27c dartut; und jedenfalls liegt es ebenso nahe, das אתו 27b in אתם umzuwandeln, als das umgekehrte Verfahren, das Schwally vorschlägt.

Damit erledigen sich auch die mancherlei Folgerungen, die Schwally zu der fraglichen Stelle zieht: mindestens im gegenwärtigen Text, in dessen endgültiger Fassung haben sie keinen Halt.

3. Wenn endlich Schwally zu Gen. 2, 21 behauptet, daß, um die Entstehung Evas aus einem Teil des Adamleibes ganz zu begreifen, die Auffassung Adams als eine Art androgynes Wesen erforderlich sei, die bisherigen Kommentatoren aber keine befriedigende Erklärung für jene Entstehung geboten hätten, so scheint es doch wenig einleuchtend, die Androgynität des ersten Menschen gerade

an und in einer seiner Rippen sich spalten zu lassen. Wenigstens hat da die auch von Schwally angeführte Erklärung Platos (S. 173) u. a. mehr überzeugende Kraft. Für den biblischen Text genügt vielleicht die Erklärung, daß man aus der Lücke zwischen der untersten Rippe und dem Beckenknochen jenen Schluß auf die Entstehung des Weibes gezogen habe, u. ä. nicht ganz. Aber man braucht sich nur zu erinnern, wo der Mensch vor der Geburt seinen Aufenthalt hat, und zu erwägen, daß der Leib des männlichen Menschen keinen natürlichen Geburtsweg bot. Weil nun ein anderer Ausgang aus dem ersten Menschen für den zweiten gefunden werden mußte, so lag tatsächlich nichts näher als dazu die knochenlose, geräumige Stelle zwischen Becken und Rippen zu erwählen. Dann mag auch צֵלָע „Seite" bedeuten: das macht keinen Unterschied mehr.

Der Grundsatz, den Schwally am Schluß ausspricht und in seiner ganzen Darlegung bestätigt hat: „Wir haben gar keine Gewähr dafür, daß der Passus in ursprünglicher Gestalt auf uns gekommen ist", tut den Erklärungsmöglichkeiten Tür und Tor doch gar zu weit auf. Eine Exegese, die tunlichst gesicherte Ergebnisse gewinnen will, wird es für ihre erste Aufgabe halten, mit dem vorliegenden Text nach Möglichkeit auszukommen und erst einmal ihm völlig gerecht zu werden. **Julius Boehmer**

In dieser Zeitschrift IX (1906) S. 277 ff., 445 ff. habe ich von dem ersten Teil des Anitschkoffschen Buches „Das rituelle Frühlingslied im Westen und bei den Slaven" eine ausführliche Inhaltsangabe mitgeteilt. Der zweite Teil (St. Petersburg 1905) hat für die Leser des Archivs kein besonderes Interesse, da er hauptsächlich über die bei den Reigentänzen im Frühjahr gesungenen Lieder handelt, die keinerlei religiösen Charakter haben. Den Beschluß macht ein Kapitel über die Entstehung der Poesie, das die allmähliche Befreiung des Liedes vom Ritus und die selbständige Weiterbildung seiner Motive, sowie die Übernahme dieser Motive durch die kunstmäßige Dichtung darstellt. Hervorheben möchte ich zwei Punkte, die auch an diesem Orte ein größeres Interesse beanspruchen: erstens die Erklärung der Maifahrt des Maigrafen aus der Tatsache, daß mit dem Frühjahr die Zeit der Fehde anbricht (im Gegensatz zu früheren mythologischen Deutungen, die wie mir scheint mit vollem Recht bekämpft werden); zweitens die Entstehung der Kunst in weitestem Sinne aus dem praktischen Zauberbedürfnis, worin der Verfasser mit Salomon Reinach (Cultes, mythes et religions I 125 ss.) und K. Th. Preuß (Globus 86. 87) zusammentrifft, ohne daß diese drei Gelehrten irgendwie voneinander abhängig wären. **L. Deubner**

Als Vorläufer eines für das nächste Jahr in Aussicht gestellten Buches veröffentlicht Eugène Monseur in der Revue de l'histoire des religions 1905, 1—23 ein beachtenswertes Kapitel über die durch mannigfache Zeugnisse belegte primitive Vorstellung von der Seele unter dem Bilde des kleinen Menschen, den der Beschauer in der Pupille des Auges seines Nebenmenschen erblickt. Der ursprüngliche Sinn davon, daß man dem Toten die Augen schließt, beruht nach dem Verfasser darauf, der auf Schädigung bedachten Seele den Ausgang zu verschließen. Das Auge und verwandte Dinge als Amulett dienen dazu, die bösartige Seele des Zauberers, die in das Auge des Bedrohten einzudringen beabsichtigt, auf eine falsche Fährte zu locken. **L. Deubner**

H. Hubert, Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie, Paris 1905. Die in den Heften der École pratique des hautes études erschienene geistreiche Abhandlung trägt einen spekulativ philosophischen Charakter. Ein Begriff von ihrem Inhalt läßt sich bei der weitläufigen Verkettung ihrer Gedankengänge auf dem hier zu Gebote stehenden Raum nicht geben. Der Religionshistoriker findet in ihr keine Belehrung. Angehängt ist ein ausführliches Verzeichnis der in der section des sciences religieuses gehaltenen Vorlesungen von 1904 bis 1905. **L. Deubner**

In einem Aufsatz über die Mysterien des Sabazius und den Judaïsmus, Compt. rend. de l'ac. des inscr. 1906, 63—79 behandelt Fr. Cumont den merkwürdigen Mischkult, der durch die Verschmelzung von Juden mit Sabaziosverehrern in Kleinasien entstand. Als ein Denkmal dieses Mischkultes nimmt er die Darstellungen des berühmten Vincentiusgrabes in Anspruch, indem er im *angelus bonus* jüdischen Einfluß erkennt. Die Worte *manduca, bibe, lude* werden in sakramentalem Sinne gedeutet, das Grab des Sabaziosverehrers inmitten der christlichen Begräbnisanlage findet in der gemeinsamen Bedrängnis seine Erklärung. **L. Deubner**

Die Direktion der Universitätsbibliothek in Greifswald übersendet uns folgende Mitteilung zur Veröffentlichung: Konrad Keßlers handschriftlicher Nachlaß. Der Universitätsbibliothek in Greifswald ist seitens der Hinterbliebenen der handschriftliche Nachlaß des am 2. Nov. 1905 verstorbenen aord. Prof. der semit. Philol. Dr. Konrad Keßler überwiesen und damit der allgemeinen Benutzung

zugänglich gemacht worden. So nahe der Dahingegangene der Veröffentlichung des 2. Bandes seines „Mani“ zu sein geglaubt hatte — der 1. Band war 1889 erschienen —, so hat er doch kein irgendwie druckfertiges Manuskript hinterlassen. Es sind vielmehr lediglich Tausende von Notizen und Zitaten, mit leider nicht sehr deutlicher Hand auf lose Blätter geworfen, aus denen der Nachlaß besteht. Herr Geheimrat Ahlwardt, der dem Verewigten in der Chronik der Universität Greifswald 1905/06 ein schönes Denkmal gesetzt hat, hat sich auch der Mühe unterzogen, diese Blätter durchzusehen und so weit zu ordnen, daß wenigstens alles beisammen zu finden ist, was zur semitischen Philologie, was zur Religionswissenschaft und was schließlich zum Leben und zur Lehre Manis gehört. Entsprechend dem Gange der Studien Keßlers ist die letzte Gruppe die umfangreichste. Es ist ein reiches Material, in vieljähriger Arbeit mit dem größten Fleiße zusammengetragen. Es wäre daher lebhaft zu wünschen, daß ein Berufener sich fände, der es einer eingehenden Prüfung unterzöge und dadurch für die Wissenschaft rettete, was sicher zu stellen dem zu früh Verschiedenen nicht vergönnt war. Die Verwaltung der Bibliothek ist jedenfalls gern bereit, für die Benutzung des Nachlasses jede denkbare Erleichterung zu gewähren.

[Abgeschlossen am 18. Februar 1907]

321

I Abhandlungen

Zwei griechische Terrakotten

Von **A. Furtwängler** in München

(Mit 2 Tafeln)

Gewiß ist aus der Typenfülle der griechischen Terrakotten noch manches zu gewinnen für die Erkenntnis der volkstümlichen Religion der Griechen.[1] Einen kleinen Beitrag dieser Art mögen die folgenden Zeilen geben.

1. Ein bekannter weit verbreiteter Typus in archaischen Terrakotten ist der sog. Dickbauchdämon, eine zwerghafte Gestalt in kauernder Stellung mit kleinen Beinen, großem Kopfe und dickem, faltigem Bauche, auf welchen der Dämon behaglich die beiden Hände legt. Figuren dieses Typus fanden sich[2] in Kleinasien (namentlich Samos), in Naukratis, auf den Inseln (Cypern, Rhodos, Melos, Ägina)[3], in Griechenland an verschiedenen Orten, im Westen in Sizilien, in Süditalien und in Etrurien.[4] Wie jedoch Material (rötlicher glimmeriger Ton), Technik und Stil beweisen, stammen diese Figuren, obwohl an so entfernten Orten gefunden, doch alle aus einer und der-

[1] Einen gesamten Überblick über die religiöse Bedeutung der griechischen Terrakotten habe ich zu geben versucht in der Einleitung zum II. Bande der *Sammlung Sabouroff*. — Über die Bedeutung der Terrakotten für die Erkenntnis der ursprünglichen Lichtnatur der Aphrodite Pandemos s. *Sitzungsber. Bayr. Akad.* 1899, II S. 593 ff.

[2] Vgl. das von Winter *Typen der fig. Terrakotten* I S. 213 gesammelte Material.

[3] Vgl. *Ägina, d. Heiligtum der Aphaia* S. 380, 66. Taf. 110, 14.

[4] Etrurien: ein Exemplar von mir im Museum von Corneto notiert (von Winter nicht erwähnt).

selben Fabrik, die nur in Ionien gesucht werden kann; Material und Stil weisen mit Bestimmtheit dahin; sie werden in Milet oder Samos gefertigt sein.[1] Der Kopf des Dämons zeigt immer jenen weichlichen phönikisierend-ionischen Typus, der auch den Aphroditebildern derselben Fabrik eignet.[2] Diese altionische Kunst hat in enger Beziehung zu den Phönikern gestanden.

So ist es denn auch eine gewiß richtige Vermutung, daß der Typus dieses Dämons aus dem des ägyptischen, in Amuletten sehr häufigen und namentlich durch die Phöniker weit verbreiteten sog. „Ptah-Embryo", des Ptah-Sokaris herzuleiten ist.[3] Die wesentlichen Formen des ägyptischen Idols, der große Kopf mit dem kleinen Gesicht und übergroßen Schädel, der dicke Leib und die krummen Beinchen scheinen von der Gestalt des Säuglings entlehnt. Doch wurden auch Zwerge in Ägypten gleichartig gebildet, und die krummen kurzen Beine eignen auch dem bärtigen, zwerghaften Besa-Idole. Ich vermute, daß dem Besa- ebenso wie jenem Ptah-Typus primitive Idole zugrunde liegen von der Art, wie sie bei wilden Völkern in Afrika und anderwärts noch heute vorkommen und in ethnographischen Museen häufig sind, menschliche Figuren mit kurzen, gekrümmten Beinen. Diese Beinform war ursprünglich nur eine Eigenheit primitiver Menschenbildung; sie wurde von den Ägyptern interpretiert teils (im Besa-Typus) als Zwerg-, teils (im Ptah-Sokaris-Typus) als Säuglingsform.

[1] Als altmilesisch bezeichnete ich den Stil *Arch. Anzeiger* 1895 S. 128, 19. Samischen Ursprung nimmt Böhlau *Aus ion. und ital. Nekropolen* S. 155 an wegen der Funde auf Samos; es ist dies auch aus anderen Gründen wahrscheinlich.

[2] Vgl. *Ägina, d. Heiligtum der Aphaia* S. 478. 379, 61. Winter im *Jahrb. des Inst.* 1899 S. 73ff.

[3] Vgl. zuletzt Böhlau *Aus ion. und ital. Nekropolen* S. 155 G. Perrot-Chipiez, *Hist. de l'art* III, p. 420. Einige Exemplare des Typus tragen die Beischrift Ptah-Sokaris (Champollion *Panthée égypt.* Taf. 8, 2. 3. 5; Lanzone *Dizion.* 98, 1; diese Hinweise verdanke ich v. Bissing). Sokaris ist der Totengott von Memphis.

Jene Grundzüge des Säuglingstypus blieben dem Ptah-Sokaris-Idol trotz der mannigfachen Varianten, in denen es erscheint, immer[1]; manchmal ist durch die Horuslocke zweifellos gemacht, daß ein Kind gemeint ist[2]; doch lag es nahe, den Typus auch als den eines Zwerges zu verstehen, namentlich da der verwandte Besa-Typus sicher als Zwerg erschien. Als Proben der Ptah-Sokaris-Idole lasse ich auf Tafel I unten zwei Exemplare aus dem Kataloge des Museums von Kairo reproduzieren.[3] Das eine zeigt die beiden Hände des Dämons auf dem Bauche; sie halten eine Feder als Attribut.

Es ist zweifellos, daß unsere altionischen Terrakotten eine freie griechische Umgestaltung dieses ägyptischen Idoles sind. Alle Attribute des ägyptischen Gottes sind natürlich weggelassen; die Beinchen sind nach vorne statt nach den Seiten gekrümmt; die Figur ist offenbar nicht als Säugling, sondern als Zwerg verstanden. Für diesen paßt auch der übergroße Kopf, der nur hier nicht die Form des Säuglingsschädels, sondern normale ausgewachsene Form hat. Zur Charakteristik des Zwerges diente dann auch der dicke Bauch mit den horizontalen Fettwülsten, auf welchen die Arme ruhen; durch diesen Gestus ward der wohlwollende Charakter des Zwerges angedeutet; doch stammt das Motiv der auf den Bauch gelegten Arme auch von dem ägyptischen Vorbild, wo freilich die Hände Attribute tragen.

Zuweilen hat dieser Dämon eine spitze Mütze auf.[4]

In drei vereinzelten Fällen trägt er eine kleine Figur auf der linken Schulter: a) British Museum B 280 (catalogue of terracottas p. 119)[5], ein größeres Exemplar des Dämons; er trägt auf der linken Schulter eine kleine ähnliche Figur; beide

[1] Eine reiche Auswahl von Abbildungen enthält der Katalog des Museums von Kairo (*Statues de divinités* II, pl. 42).

[2] A. a. O. pl. 42, 38797 und 38808.

[3] A. a. O. pl. 42, 38778 und 38812.

[4] Winter *Typen* I S. 213, 5.

[5] Jetzt abgebildet bei Winter *Typen* I S. 213, 2.

haben eine flache Mütze auf dem Kopf; der große Zwerg hat eine kleine Tasche am rechten Handgelenk hängen. Der Kopftypus sehr phönikisierend. — b) British Museum B 90 (catalogue p. 88)[1] ein kleines Exemplar des Typus; auf der linken Schulter sitzt eine aus freier Hand geknetete kleine Figur mit affenartigem Kopf, die sich am Kopfe des Dämons festhält. — c) ein ähnliches Exemplar in einer Privatsammlung in München, das hier auf Tafel I oben zum erstenmal abgebildet wird. Auch hier ist das Figürchen auf der linken Schulter frei geknetet; die beiden Beine sind eng aneinander geschlossen, als wenn sie bekleidet gedacht wären. Die Affenartigkeit des Kopfes rührt hier wie im vorigen Falle offenbar nur von der rohen Technik des aus freier Hand geformten Figürchens her, das gewiß menschlich gedacht ist; es schlägt hier mit beiden Händen an den Kopf, was das charakteristische Motiv der Klage ist.

Schließlich erwähne ich, daß ich 1889 in Sammlung Navarra zu Terranuova (dem alten Gela) eine Terrakottastatuette notierte, die hierher gehört, aber bisher ganz vereinzelt ist. Nach Qualität des Tones, nach Technik und Stil gehört sie derselben vermutlich samischen Fabrik an wie die erwähnten anderen Figuren. Der dickbäuchige Zwerg steht hier nicht mit geknickten Knien, sondern aufrecht, doch auf dünnen kurzen Beinen. Er trägt die charakteristische skythische Mütze der Bogenschützen, streckt den linken Arm vor und biegt den rechten so wie im Motiv des Bogenschießens (der linke Unterarm fehlt); der dicke Bauch und Hintern, der phönikisierend ionische Gesichtstypus wie sonst.

Wen stellt dieser zwerghafte Dämon dar?

Böhlau glaubt, es liege hier einfach eine willkürliche Karikatur jenes ägyptischen sog. Ptah-Embryo-Typus zugrunde; man habe eben, nur um apotropäischen Zweck zu erreichen, eine Karikatur jenes Typus als ein *γελοῖον* hergestellt.

[1] Winter I S. 213, 6.

Dies kann nicht richtig sein; unser altionischer Typus karikiert nicht jenen des Säuglings, sondern gibt etwas ganz ernst gemeintes Neues, die Zwerggestalt. Dann aber ist die Figur überhaupt keine Karikatur; wir besitzen wirkliche Karikaturen genug, gerade in altgriechischen Terrakotten; die sind aber völlig anderer, derb kräftiger Art. Endlich stellen auch die anderen Typen, die derselben wahrscheinlich samischen Fabrik angehören, durchaus ernst gemeinte bedeutungsvolle Gestalten, insbesondere Aphrodite und Silenos dar. Eine solche, eine ruhig sinnvolle Darstellung muß auch unser Typus sein.

Er gehört, wie schon oben bemerkt, jener altionischen, wohl samischen Kunst an, die mit Phönikern und Ägyptern in engster Beziehung stand. Das Schema eines ägyptischen Idoles, jenes des Ptah-Sokaris liegt dem Typus zugrunde, der freilich eine starke Umbildung und Umdeutung desselben darstellt. Eine Analogie bietet etwa die Verwendung des ägyptischen Besa-Typus[1], der im Kreise altionischer Kunst sowohl auf die Typen des Silen als des Herakles (der ihm das Löwenfell zu verdanken scheint) als der Gorgonen Einfluß gehabt hat (vgl. meine Antike Gemmen Bd. III S. 110f.). In diesen Fällen lagen rein griechische Vorstellungen zugrunde, die aber Elemente eines ägyptisch-phönikischen Typus benutzten und zuweilen auch Kombinationen mit phönikischen Gottheiten eingingen (wie Herakles-Melkart).

Nach diesen Analogien dürfen wir vermuten, daß auch unserem Zwergdämon eine griechische Vorstellung zugrunde liegt, die aber vielleicht mit einer phönikischen in Kombination eingetreten ist.

Eine bekannte Stelle des Herodot gibt, wie mir scheint, den Schlüssel zur Deutung. Herodot 3, 37 beschreibt das

[1] Bei ungenauen modernen Autoren wird zuweilen auch unser dickbäuchiger Zwergdämon mit dem Besa-Typus in Verbindung gebracht, mit dem er nichts zu tun hat (vgl. z. B. Waldstein *Argive Heraeon* II p. 28 111, dagegen *Berl. Philol. Wochenschr.* 1906, 791).

Bild des von den Griechen mit Hephaistos identifizierten und von Herodot einfach Hephaistos genannten ägyptischen Gottes Ptah als den phönikischen Patäken, den Idolen, die die Phöniker an ihren Schiffen anzubringen pflegten, ähnlich. Der Typus der Patäken aber, sagt Herodot, sei der eines Zwerges. Ferner erwähnt Herodot gleich darauf Bilder der Söhne des Hephaistos, d. h. des Ptah, deren ägyptischen Namen wir nicht kennen (vielleicht meint er die Chnumu, die Kinder des Ptah und seine Genossen bei der Weltschöpfung).[1] Diese Wesen nun, die Herodot Söhne des Hephaistos und Kabiren nennt, waren nach ihm ebenso gebildet wie Hephaistos-Ptah, also als Zwerge.

Mit diesem Zwergtypus des Ptah und seiner Kinder kann Herodot keinen anderen gemeint haben als den des sog. Ptah-Embryo, den wir als Ptah-Sokaris, den memphitischen Totengott kennen. Allein daß dieser Gott ein Zwerg, ein *πυγμαῖος ἀνήρ* sei, war ein Mißverständnis der Hellenen oder auch schon der den Herodot unterrichtenden Ägypter; denn der Gott war, wie wir oben bemerkten, ursprünglich im Typus eines Säuglings dargestellt.

Und dieselbe Umdeutung bekundet sich in dem von uns hier besprochenen altionischen Terrakottentypus!

Nun ist auch klar, wen diese Terrakotten darstellen müssen: zweifellos die griechischen Wesen, deren Namen bei Herodot an Stelle der ägyptischen gebraucht sind, also Hephaistos oder dessen Söhne, die Kabiren.

Wir verstehen nun auch den Grund der griechischen Identifizierung des Ptah mit dem Hephaistos, den man bisher dunkel und unbegreiflich fand: die Ionier sahen das Idol des Ptah als Säugling mit den verkrümmten Beinen und dem

[1] Diese werden freilich immer anders gebildet, wie mir v. Bissing mitteilt; es ist daher ungewiß, welchen Gottheiten das von Herodot erwähnte Heiligtum der zwerghaften Kinder des Hephaistos gegolten hat. Die Chnumu sind übrigens zur Hälfte männlich, zur Hälfte weiblich; ebenso die Kabiren (drei Kabeiroi und drei kabeirische Nymphen als Kinder des Hephaistos bei Pherekydes, *Strabo* X p. 472).

dicken Kopfe. Das mußte ihr Hephaistos sein, der in ihrer Vorstellung lebte als der krummbeinige, klumpfüßige, humpelnde Zwerg, die verachtete Mißgeburt der (samischen) Hera, über den die olympischen Götter lachen, der im Erdinneren haust und da wunderbare Dinge zu schmieden weiß. So sah die bewegliche griechische Phantasie in der Säuglingsbildung des Ptah den krummbeinigen Zwerg Hephaistos.[1] Die Identifikation fand statt wohl im siebenten Jahrhundert, als die mythischen Vorstellungen der Hellenen noch nicht durch feste Kunsttypen eingeengt waren. Wie all die alten griechischen Identifikationen ägyptischer Götter[2] ging auch diese nicht von einem Studium des Wesens der ägyptischen Gottheit, sondern von einer Äußerlichkeit aus, welche die Griechen an eine heimische Vorstellung erinnerte.

Dürfen wir unsere Terrakotten nun einfach für Hephaistosbilder erklären? Schwerlich; dafür war doch im sechsten Jahrhundert, der Zeit dieser Figuren, der Begriff des Hephaistos zu sehr individualisiert und schon durch andere Kunstdarstellungen zu bestimmt; man müßte auch etwas von den Attributen des Gottes, seinem Schmiedezeug erwarten. Der allgemeine Charakter der Terrakotten und ihre Attributlosigkeit weisen auf einen weniger individualisierten Gattungsbegriff von Dämonen.

Also trifft jene zweite Möglichkeit zu: es müssen die Söhne des Hephaistos, die Kabiren sein, die nach Herodot ebenfalls zwerghaft gebildet wurden.

Die so gewonnene Deutung stimmt zu allem, was wir sonst wissen. Die Kabiren sind Wesen, die mit dem engen Verkehre der Ostgriechen und der Phöniker zusammenhängen; ihr Name ist phönikisch; sie beruhen auf der Identifikation oder Kombination rein hellenischer Vorstellungen mit phönikischen. Daß

[1] Über Hephaistos als ursprünglich in den Kreis der dämonischen Zwerge gehörig s. v. Wilamowitz in den *Göttinger Nachrichten* 1895, S. 241f. Auch meine Bemerkungen im *Jahrb. des Inst.* 1891, S. 124.

[2] Vgl. Sethe in Pauly-Wissowa *Reallexikon* III, 2351, 2371.

die Deutung unserer Terrakotten in diesem Kreise zu suchen sein würde, haben wir schon zu Anfang bemerkt.

Die hellenischen Kabiren galten als Kinder des Hephaistos und der Kabeiro (Pherekydes bei Strabo 10, p. 472, drei Kabeiroi und drei kabeirische Nymphen); sie wurden, wie Herodot lehrt, als Zwergdämonen gedacht; sie gehören wie Hephaistos selbst in ursprünglich griechischer Vorstellung in den Kreis der dämonischen Zwerge; aber sie wurden nicht individualisiert wie Hephaistos, sondern blieben auf der Stufe des Gattungsbegriffs; sie wurden mit analogen phönikischen Wesen, den Söhnen des Sadyk, identifiziert, von denen sie den Namen empfingen. Sie waren gewaltige, mächtige, aber freundliche Dämonen. Der Chor der Kabiren in Äschylos' gleichnamigem Drama versprach eine üppige Weinlese herbeizuzaubern. Wir dürfen uns den Chor des Äschyleischen Dramas ohne Zweifel nach unseren Terrakotten vorstellen: als zwerghafte Gestalten mit dickem Bauch und dickem Hinteren und mit freundlichem Gesicht.

Sie waren vor allem auch Beschützer der Seefahrer. Als man später die Dioskuren mit den Kabiren kombinierte, nahm man von diesen ein Attribut, das dann bei jenen sehr verbreitet und populär wurde: die spitze Mütze.[1] Wir sahen, daß unsere alten Kabirenterrakotten zuweilen eine Mütze tragen. Das ist gewiß nicht bedeutungslos, sondern es ist wohl die Mütze, die auch in den nordischen Vorstellungen von den Zwergen eine Rolle spielt, die ihren Träger unsichtbar machen kann. Von den

[1] In Roschers *Lexikon d. Myth.* I, 1172 habe ich konstatiert, daß die Piloi der Dioskuren nicht vor dem dritten Jahrhundert v. Chr. vorkommen, und habe dort bereits angedeutet, daß sie der Kombination mit den in unseren Terrakotten dargestellten Dämonen, den Kabiren verdankt werden. Die von Pausanias 3, 24, 5 auf der Klippe vor Brasiai erwähnten zwerghaften drei Dämonen mit Piloi waren Kabiren (nur aus Verwechselung spricht Pausanias von Korybanten statt von Kabiren, s. Sam. Wide *Lakon. Kult.* S. 273. 313), die man mit den Dioskuren identifizierte.

Kabiren ward sie auf die Dioskuren übertragen, denen sie ursprünglich ganz fremd war. Die gewöhnliche Deutung als „Schiffermütze" ist falsch; übrigens tragen die Schiffer im Altertum auch gar keine Mützen. Auch der Hut des Hephaistos ist kein anderer als jene Mütze der Zwerge; auch er ist von dem Kabirentypus auf den Gott übertragen.[1]

Die oben erwähnte Terrakotta aus Gela stellt den Kabiren ausnahmsweise nicht als freundlichen Dämon mit den Händen auf dem Bauche dar, sondern als mächtigen Bogenspanner mit der Mütze der skythischen Schützen.

Der Kult der Kabiren war ein chthonischer; Sühnungen und Weihungen spielten dabei eine große Rolle. Den Kabiren schrieb man offenbar die Macht zu, die Seele des Toten in ein gutes Jenseits zu befördern; wer die nötigen Weihungen vornahm, konnte dieses ihres Schutzes teilhaftig werden.

Auf dieser Vorstellung werden die Terrakotten beruhen, wo der Kabir eine kleine Figur auf der Schulter tragend erscheint. In dem neuen hier publizierten Beispiele scheint mir der Gedanke besonders deutlich ausgedrückt, indem die kleine Figur denselben Gestus macht, den man den Eidola zu geben pflegte: sie schlägt mit den Händen klagend an den Kopf; doch sitzt sie fest auf der Schulter des guten, mächtigen Dämons, des Kabiren, der sie sicher auf dem schwierigen Wege in das Jenseits geleiten wird. Auch Ptah-Sokaris war Totengott, der den Toten den Weg weist.

---

[1] G. Kaibel (*Göttinger Nachrichten* 1901, 512ff.) und H. v. Prott (*Athen. Mitt.* 1904, 18f.) sind in ihren phallischen Hypothesen viel zu weit gegangen. Kaibel sah überall nur phallische Dämonen und v. Prott folgte ihm darin. Wie falsch dies für die Kabiren war, lehrt jetzt der nachgewiesene alte Kunsttypus, der keine Spur eines phallischen Elementes zeigt. Wie wirklich phallische Dämonen gebildet wurden, zeigen die gleichzeitigen Typen der Silene. v. Prott aber ging gar so weit, die Piloi der Dioskuren und des Hephaistos für die „Spitze des Phallos, die glans penis" zu erklären (a. a. O.) — eine seltsame Verirrung erregter Phantasie.

2. Ich füge noch eine zweite unpublizierte Terrakottafigur hinzu (Tafel II, ebenfalls in Privatsammlung in München), die nicht ganz ohne eine gewisse Beziehung zu der vorigen ist.

Auch diese Figur gehört einem in verschiedenen Exemplaren weitverbreiteten Typus an[1]; allein es hat das hier publizierte Exemplar einige Besonderheiten, die sonst nicht vorkommen.

Silen, am ganzen Körper zottig behaart, den Mantel um die Mitte des Körpers geschlungen, eine Weintraube in der Rechten, hält ein in ein Tuch eingewickeltes Kind im linken Arme. Das hier veröffentlichte aus Attika stammende Exemplar zeichnet sich durch zwei Zutaten aus, die sonst nicht vorkommen: dem Kinde ist ein Füllhorn in die Linke gegeben, und Silen ist mit Ammonshörnern ausgestattet, die unterhalb seiner tierischen Ohren herauskommen und ganz deutlich sind; es können durchaus nicht etwa Blätter sein sollen, wie man vielleicht vermuten möchte, es sind deutlich mit den Enden emporgebogene Widderhörner.

Die Terrakotten dieses Typus, die weit verstreut vorkommen, sind, wie ich auf Grund von Technik und Stil annehme, attischer Fabrik. Dazu stimmen die Plätze ihres Vorkommens: außer Attika Südrußland, Kyrenaika, Kreta, Melos; das sind gerade Orte, wohin Athen im vierten Jahrhundert Tonarbeiten, namentlich Vasen exportierte. Ein Exemplar ist in Südrußland in einem Grabe vom Anfang des vierten Jahrhunderts zusammen mit vielen anderen Terrakotten gefunden worden (Stephani, Compte rendu 1869, Taf. 2, 1), die ich nach der Technik, der Art des Tones und der Bemalung sowie nach dem Stile ebenfalls für attischen Import halte; dieselben sind von den in Südrußland selbst gemachten Terrakotten ganz verschieden. Der Mantel dieses südrussischen Exemplares ist mit demselben lichten Blau bemalt, das unser Exemplar aus Attika in Resten aufweist. Dieses letztere ist sowohl durch die oben angegebenen

[1] Winter *Typen* II, 400, 3 führt fünf Exemplare an; das erste, im British Museum, ist photographisch abgebildet im Katalog der Terrakotten des *Brit. Mus.* pl. 34, 4, p. 196, C 74.

Zutaten als durch sehr sorgfältige Ausführung des lebendigen und reizend feinen Kopfes des Silen ausgezeichnet. Es stammt aus einem Brandgrabe und zeigt deutliche Spuren des Feuers des Scheiterhaufens; es war in Stücke zerbrochen, doch fehlt nichts. Ergänzt ist nichts an der Figur. Auch ihre Rückseite ist voll ausgeführt; ein Brennloch ist nicht vorhanden. Es ist ein Werk voll attischer χάρις und λεπτότης.

Silen als Pfleger des Dionysoskindes ist eine bekannte geläufige Vorstellung. Allein die griechischen Terrakotten geben, wie mir scheint, den Beweis, daß diese Vorstellung nur die Individualisierung einer ursprünglicheren, viel allgemeineren und weiteren ist, die im Silen überhaupt einen kinderschützenden, kinderpflegenden Dämon sah. Ich habe schon in der oben zitierten Übersicht über die griechischen Terrakotten und ihre religiöse Bedeutung darauf hingewiesen (Einleitung zu Sammlung Sabouroff Bd. II S. 16). Es kommen nämlich mehrfach Terrakotten freien Stiles vor, in denen Silen als Pädagoge mit kleinen Zöglingen erscheint[1], ganz wie auch wirkliche menschliche Pädagogen dargestellt werden. Silen muß hier in jener allgemeinen Bedeutung gefaßt sein, die in die Literatur nicht eindrang, aber in der Volksvorstellung lebendig war. Ein dämonischer Alter als Kinderfreund und Kinderbeschützer ist eine verbreitete Vorstellung (in der germanischen Mythologie ist der treue alte Eckart ein solcher, ein Warner und Hüter, der speziell die Kinder beschützt und schirmend vor dem Geisterheere einherzieht). Den Griechen war, wie wir nun lernen, Seilenos ein solcher Dämon. Und Seilenos als Pfleger des Dionysoskindes ist nur eine mythische Individualisierung des generellen Begriffs. Die Literatur und landläufige Mythologie hat wie gewöhnlich nur von letzterer Notiz genommen; nur in jenen Terrakotten tritt das Ursprüngliche hervor.

[1] Winter *Typen* II S. 403, 3. 4; 405, 6; vgl. ferner meine Bemerkungen im *Archäol. Anzeiger* 1890, S. 92, 7 mit Abbildung auf S. 93, sowie in Samml. Sabouroff a. a. O.

Das eingewickelte Kind, das der Silen unseres attischen Terrakottentypus trägt, wird auch schwerlich nur als Dionysoskind verstanden worden sein. In dem hier publizierten Stücke ist es offenbar nicht Dionysos. Das Füllhorn weist auf eine allgemeinere Bedeutung. Eben in der Epoche, welcher unsere attische Figur angehört, ward in Athen die Eirene mit dem Plutoskind geschaffen, das ein Füllhorn trägt; man mag auch hier an Plutos denken.

Die Ammonshörner des Silen scheinen ganz vereinzelt. Ich kann nur darauf hinweisen, daß Dionysos auf Denkmälern des vierten Jahrhunderts mit Widderhörnern vorzukommen scheint.[1] Die Kombination von Füllhorn und Widderhörnern an unserer Terrakotta weist darauf hin, daß hier vielleicht der allgemeine Begriff des segenbringenden Widders zugrunde liegt, der in so manchen Sagen hervortritt. Der Silen ist dann hier nicht nur der kinderschützende, sondern der überhaupt Reichtum und Segen bringende Dämon.

Die beiden Terrakotten, die archaisch-ionische und die attische der praxitelischen Epoche, sind äußerlich und innerlich nicht ganz ohne eine gewisse Beziehung. Beidemal trägt ein wohlbeleibter, wohlwollender Dämon eine kleine Figur; dort ist es der Kabir, der einer Seele den Weg ins Jenseits weist; hier der gute Silen, der kinderschützende, als Dämon des Reichtums und der Fülle gedacht. Die Kabiren standen den bakchischen Dämonen nahe, und umgekehrt die Silene den Kabiren und dem Kreise des Hephaistos überhaupt.[2] Auch hier wie so oft beobachten wir, wie scheinbar ganz verschiedene religiöse Vorstellungen in ihrem tieferen Untergrunde doch konvergieren.

Unsere beiden Terrakotten aber sind wohl gute Beispiele dafür, daß man diese reizvollen Erzeugnisse griechischer Volkskunst nicht mit dem mythologischen Handbuch allein erklären kann.

[1] Vgl. die unteritalische Vase in *Compte rendu* 1862, Taf. 5 und dazu Stephani S. 76ff. [2] Vgl. im *Jahrb. des Inst.* 1891, S. 122f.

332 a

Altionische Terrakottastatuette

Ägyptische Fayence-Figuren

332 a

Attische Terrakottastatuette

Die Festcyclen des römischen Kalenders

Von **Alfred von Domaszewski** in Heidelberg

Seit langem war ich auf eine cyclische Anordnung der Feste des altrömischen Kalenders aufmerksam geworden.[1] Es schien, als ob in jedem Monate die Feste um ein Hauptfest zu einer höheren Einheit sich zusammenschlössen. So wiesen deutliche, von Wissowa[2] erkannte Spuren darauf hin, daß die am 23. Juli gefeierten *Neptunalia* von dem Feste der *Lucaria* am 19. und 21. Juli eingeleitet wurden. Dann mußten aber auch die *Furrinalia* des 25. Juli zu den Neptunalia in einer notwendigen Beziehung stehen. Von der Göttin Furrina[3] war aber nichts bekannt außer der Tatsache, daß sie in Trastevere in einem Haine, dem *lucus Furrinae*, verehrt wurde. Ich wagte den Schluß, in Furrina wegen ihrer Beziehung zu Neptunus, dem Gotte der Quellen und fließenden Gewässer[4], eine Quellgottheit zu erkennen und die Lucaria wegen ihres Namens auf eine Festfeier im Haine der Furrina zu deuten.[5] Bei den Ausgrabungen im Haine der Furrina wurde, wie mir Huelsen eben mitteilt, ein Altar gefunden mit der Inschrift: *Διὶ Κεραυνίῳ. Ἄρτεμις ἡ καὶ Δάμμα Κύπρια ἐκ ἐπιταγῆς ἀνέθηκε, καὶ Νύ(μ)φες Φορίνες* (sic). So hatte sich wenigstens in einem Falle der Schluß aus der Festordnung auf das Wesen einer so dunkeln Gestalt altrömischen Glaubens als richtig erwiesen.

---

[1] *Festschrift für Otto Hirschfeld* S. 246 f. [2] *Religion* 250.

[3] Wissowa *Religion* 193; Huelsen *Topographie* 1, 3, 625.

[4] Vgl. oben S. 9.

[5] Diese Ansicht hatte ich in einer Vorlesung meinen Kollegen Dieterich und von Duhn mitgeteilt.

Damit habe ich die Berechtigung gewonnen, meine Auffassung dieser cyclischen Festordnung trotz aller unvermeidlichen Schwierigkeiten, die sich jedem tieferen Verständnis der altrömischen Religion in den Weg stellen, nach dem Maße meiner Kenntnisse zu begründen.

Am deutlichsten ist diese cyclische Ordnung im Monate August ausgeprägt. Das Hauptfest der *Volcanalia*, am 23. August gefeiert, wird von den *Consualia* des 21. und den *Opiconsivia* des 25. eingeschlossen. Der Einfluß der flammenden Sonnenwärme auf das Reifen der Saaten ist für die Anordnung der Feste bestimmend gewesen.[1] Wie im Juli stehen im August die beiden äußeren Glieder in einer gegenseitigen Beziehung, der Ernteertrag und die Fülle dieses Ertrages, und beide erscheinen als eine Wirkung des Gottes, der in der Mitte steht. Aber die Vorstellung der Römer vom Wesen des Vulcanus ist damit noch nicht erschöpft. Ein äußerer Kreis tritt hinzu, gebildet von dem Feste der *Portunalia* am 17. August und der *Volturnalia*, am 27. August. Es ist das Fest des Hafengottes am Tiber[2] und das Fest des Tiber[3] selbst. Der Gott des Feuers, Vulcanus, ist in Beziehung gesetzt zu der mächtigsten Äußerung des flüssigen Elementes, dem Stromgott, der allein seinen Flammen wehren kann.[4] Zwischen dem Feste der Portunalia und der Consualia wird das Fest der *Vinalia* am 19. August begangen, das für eine glückliche

[1] Vgl. S. 333 Anm. 1.

[2] Huelsen *Topographie* 1, 3, 143. Wegen der Feuersgefahr für die Hafenspeicher wird Vulcanus verehrt in Ostia *C. I. L.* XIV p. 5. Er ist der Deus patrius in Ostia *C. I. L.* XIV n. 3 und in Puteoli *C. I. L.* X 1553. 1881. Ebenso an den Speichern des Hafens in Poetovio *C. I. L.* III 10875. [3] Mommsen *C. I. L.* I², 327.

[4] Es ist die uralte Poesie der *μάχη παραποτάμιος*. — Auf demselben Gedanken wie die Festfeier des Monates August beruht das Opfer am 23. August: *Volcano [in circ(o) Flam(inio)], Nymphis in campo, Opi opiferae in* . . . Über die Nymphae in campo vgl. Huelsen *Topographie* 1, 3, 482. Bei der Ops opifera ist an den Tempel auf dem Capitol zu denken, Jordan *Topographie* 1, 2, 43. 56.

Weinlese eingesetzt ist[1] und so den passendsten Platz neben den Consualia erhält. Auch das Reifen des Weines ist eine Wirkung der Himmelswärme. Immer sind es die Wirkungen des Vulcanus, die den ganzen Festkreis beherrschen.

Einen ähnlichen Charakter trägt die Festordnung im Monate December. Hier folgen aufeinander für das Gedeihen der Saaten, die in der Erde schlummern, die Feste: am 15. *Consualia*, am 17. *Saturnalia*, am 19. *Opalia*.[2] Die Festordnung beruht ganz auf demselben Gedanken wie im Monate August; nur ist hier das Keimen der Saaten der Sinn der Feste, wie dort ihr Reifen. Den äußeren Kreis bildet das *Agonium* am 11., ein Fest des Sonnengottes und das Fest des beginnenden Sonnenlaufes, *Divalia* am 21. December, das dem Gotte des Himmels, Iuppiter, gilt. Mit Recht hat Wissowa auf das Agonium die Worte des Lydus bezogen[3]: *ἐπετέλουν δὲ καὶ ἑορτὴν λεγομένην Ἀγωνάλια δαφνηφόρῳ καὶ γενάρχῃ Ἡλίῳ. Γέναρχος* ist indiges, eine Übersetzung dieses unübersetzbaren Begriffes, wie die dei indigites bei Diodor 37, 11 *κτίσται γεγενημένοι τῆς Ῥώμης ἡμίθεοι* heißen.[4] Auf den Sol indiges[5] bezieht das Fest auch der Kalender, in dem die Notae AG IN Agonium indigetis aufzulösen sind. Bei den Divalia wurde die Göttin Angerona angerufen; das ist eben der Beginn des Sonnenlaufes[6], da von diesem Tage an die Sonne ihre Bahn am Himmel von neuem durchziehen soll. Zwischen dem Agonium und den Consualia liegen die *Feriae Iovis* des 13. Decembers; aber an diesem Tage wurde auch zu *Tellus* gebetet, da an ihm der einzige Tempel der Tellus geweiht ist.[7] Erde und Himmel treten an diesem Tage in eine notwendige Beziehung. Diesem Festtage entspricht in der cyclischen Ordnung das erste Fest nach der Erneuerung des Sonnenlaufes, die *Larentalia* am 23. December. Sie sind zugleich *Feriae Iovis*.

[1] Wissowa *Religion* 101. [2] Vgl. S. 333 Anm. 1. [3] *Religion* 372.
[4] Wissowa *Religion* 15. [5] Wissowa *Religion* 262.
[6] Wissowa *Religion* 193. [7] Wissowa *Religion* 162.

Larenta ist eine Anrufungsform der Tellus, in deren Tiefen man Saaten und Tote bettet.[1] Und ein Opfer an die Toten wurde nach dem Zeugnis des Varro an diesem Tage dargebracht, de l. l. 6, 24 *faciunt dis Manibus servilibus sacerdotes.* Dieses Opfer steht noch unter dem Einfluß der Festfeier des Saturnus. Der Gott der keimenden Saaten[2] beherrscht den ganzen Festkreis des December. Auch die Verehrung der Sonne gilt der Wirkung auf die später im kommenden Jahre aufsprießenden Saaten. Eine Beziehung muß bestehen zwischen dem Wirken des Gottes und jenen Manes, die für das Gedeihen der Saaten des eben beginnenden neuen Jahres bestimmend ist. Nach der Kultlegende, die aus Masurius überliefert wird[3], ist Larenta die Amme des Romulus und die Mutter der ersten Arvales. Diesen Manes der Arvales[4] hat man geopfert, damit der ganze ager Romanus im beginnenden Jahre sich des Ackersegens erfreue. Das erste im Kalender folgende Fest sind die feriae conceptivae der *Compitalia.*[5] Es gilt den Lares, den Ahnherrn[6] der auf den einzelnen Fundi des ager Romanus seßhaften Bauern. Diese Ahnherrn hatten einst die Ackerflur ihres Fundus[7] dem Walde abgerungen. Sie wirken fort als Schützer ihrer Flur. Das gemeinsame Heiligtum aneinander grenzender Fluren ist so angelegt, daß auf jedem Fundus selbst, in dessen Tiefen der Geist des Ahnherrn geheimnisvoll waltet, dem Lar des Fundus geopfert wird. Die Eingänge in das gemeinsame Heiligtum liegen auf jedem Fundus, weil

[1] Preller-Jordan 2, 26. Vgl. auch Wissowa *Religion* 188.

[2] Vgl. S. 333 Anm. 1.

[3] Vgl. Mommsen *Röm. Forschungen* 2, 1 ff., dessen berühmte Behandlung der Überlieferung nur dem religiösen Gehalt, der jedem ätiologischen Mythus innewohnt, nicht gerecht wird.

[4] Das serviles ist nicht zu ändern. Denn Faustulus und Larenta sind servi, so auch ihre Kinder. [5] Wissowa *Religion* 149.

[6] Vgl. Samter unten 368 ff.

[7] Vgl. auch die tesserae paganicae *Westd. Korr. Bl.* 1907, 1, die auf den Namen des Fundus, nicht auf den Namen des Besitzers ausgestellt sind.

der Lar nur dem Grunde, in dem er lebt, entsteigen kann. Das Gemeindeopfer der Larentalia an die den ganzen ager Romanus beherrschenden Geister der Arvales, geht dem Opfer der Compitalia voraus, das den Lares der einzelnen Fundi gilt.

Der Monat *Ianuarius*, der nach dem Gotte des Anfanges seinen Namen trägt, weil er der erste des beginnenden Sonnenlaufes ist, nennt am 9. ein *Agonium*, das dem *Ianus* gilt.[1] Denn nach seinem anschaulichen Sinne ist Ianus das Licht, das im Raume richtunggebend wirkt[2], jede Bewegung in ihrem Ausgang bestimmt. So hat das wegweisende Licht am Beginn des Sonnenlaufes die natürliche Zeit seiner Verehrung. Auch die *Ianua* führt, wie Dieterich mir bemerkt, ihren Namen, weil sie in dem Hause der Urzeit die einzige Lichtöffnung ist. Darauf folgen am 11. und 15., durch die notwendige Festfeier der Iden getrennt, die *Carmentalia*. Auch hier kann man erkennen, daß diese Feste mit dem Ianusfeste des 9. Januar ebenso eine Dreiheit bilden, wie im Juli die beiden Tage der Lucaria mit dem Feste des Neptunus. Denn Carmenta ist die Göttin, welche den Anfang menschlichen Lebens im Mutterleibe bestimmt.[3] Carmenta ist nach ihrer ursprünglichen Bedeutung als eine Wirkungsform des Ianus zu fassen.

Im Februar ist das Hauptfest der Tag der *Lupercalia*[4] am 15. des Monates. Das Fest gilt dem Faunus, dem Zeugungstriebe, der selbst eine Wirkung der Tellus ist.[5] Voran gehen ihm die *Feriae Iovis*, am 13. Februar, an denen auch der *Tellus* geopfert wurde, es folgt am 17. der Tag der *Quirinalia*. Wissowa hat das Opfer der Vestalinnen am 13. Februar in eine Parallele gestellt zu dem Opfer an Larenta am 23. December. Der Larenta opfert auch der Flamen Quirinalis. Gerade des-

[1] Wissowa *Religion* 91. [2] Vgl. Usener *Götternamen* 190.

[3] Wissowa *Religion* 180f. Prorsa und Postverta sind Augenblicksgötter in der Reihe der Indigitamenta, mit denen man Carmenta anrief. Vgl. oben S. 6. [4] Wissowa *Religion* 172.

[5] *Westd. Zeitschr.* 1905, 78.

halb ist das Fest des Quirinus auf den 17. verlegt und so in eine notwendige Beziehung gesetzt zu dem Opfer an Tellus am 13. Februar. Aber beide Feste sind nach der cyclischen Ordnung beherrscht von den Wirkungen des Faunus. Wie man die Parentatio am 13. Februar zu verstehen hat, lehrt Dieterichs Untersuchung über die Mutter Erde.[1] 'Aus der Erde kommt die Menschenseele, zur Erde kehrt sie zurück, und die Erde gebiert sie wieder zur neuen menschlichen Geburt.' Die Vestalinnen beteten am 13. Februar um das Wiedererstehen des Lebens aus dem Schoße der Mutter Erde. Daraus erklärt sich der bekannte Gebrauch der Luperci, die Frauen beim Wettlauf mit ihren Zauberriemen zu schlagen, damit die natürliche Zeugung sie befruchte. So regt sich das schlummernde Leben der Erde schon im Februar, um im März und April in neue Gestalten einzugehen.[2]

Denn dieser wunderbare Wettlauf der Wölflinge ist auch der Tag der Zeugung des Sommerlebens der Natur, das im zauberschnellen Wachstum am Geburtstage des Mars, dem 1. März, in diesem Gotte in Erscheinung tritt. Er ist auch der Festtag der Matronae, an denen die Wunderkraft des Februar in Erfüllung geht.[3] Die Vorfeier der Geburt des Gottes sind die *Equirria* des 27. Februars. Zwei Wochen dauert das nicht minder zaubergleiche Erstarken des Gottes, der am 17. März, dem Tage der *Liberalia* mit dem *Agonium Martis*[4], bereits ein Mann ist. Die zwei Wochen, die von seiner Geburt verfließen, begehen die Priester des Mars, die Salii, mit Waffentänzen, um die feindlichen Dämonen des

[1] S. 27.

[2] Bekanntlich haben die Römer hinter den *Terminalia* des 23. den Schaltmonat eingelegt. Demnach muß auch das *Repifugium* des 24., wie dies für die *Equirria* des 27. sicher ist, auf die Jahreserneuerung im März sich bezogen haben, durfte also vom März nicht losgerissen werden. Dies bestimmt wieder den Tag der Terminalia als den Tag des Jahresschlusses.

[3] Oben S. 16. [4] Wissowa *Religion* 131.

Winters von dem Knäblein fern zu halten. Wieder sind es die *Equirria* des 14. März[1], welche die Liberalia einleiten. Die Dreizahl der Feste schließt der *Quinquatrus*[2] des 19. März, an welchem die heiligen Waffen der Salii von aller Befleckung entsühnt werden, die sie in dem Kampfe zum Schutze des Gottes erfahren hatten.

Eine Dreiheit der Feste gilt im Monate April der Mutter Erde. Es ist der Monat, in dem alle Keime des neuerstandenen Lebens der Natur sich öffnen. Das Hauptfest sind die *Cerealia* am 19., die das Wachstum der Pflanzen unter dem Einfluß der Erde bestimmen.[3] Es wird eingeleitet durch die *Fordicidia* am 15.[4], an welchem der Fruchtbarkeitszauber der Erde bereitet wird, der am 21., den *Parilia*[5], wo dieselbe Erde ihre Wirkung im Wachstum der Tiere äußert, in Kraft tritt. Daran schließt sich das Fest der *Vinalia* am 23., das ganz in derselben Weise das Wachstum der Weinpflanzungen begünstigen soll, wie das Fest des 19. August das Reifen des Weines. Es folgt das Fest der *Robigalia*, am 25., durch das man den furchtbarsten Feind des Pflanzenwachstums versöhnen will.[6] Dieses Opfer zum Schutze der aufsprießenden Saaten bringt der Flamen Quirinalis dar, wie auch das Opfer[7] an den Consualia des August für die geborgene Erntefrucht.[8] Immer steht er in naher Beziehung zur Tellus.

[1] Diese Equirria sind das einzige Fest der cyclischen Ordnung, das auf einen geraden Tag fällt. Vielleicht, daß sie aus unbekannten rituellen Gründen vor den Tag der Jahreserneuerung, den 15. März, fallen mußten. [2] Wissowa *Religion* 131. [3] Vgl. S. 333 Anm. 1.

[4] Wissowa *Religion* 159. [5] Wissowa *Religion* 165.

[6] Wissowa *Religion* 162.

[7] Zusammen mit den Vestalinnen Wissowa *Religion* 444, wie die Vestalinnen am 13. Februar das Opfer darbringen, durch dessen Wirkung der Quirinus des 17. entsteht.

[8] Wissowa *Religion* 444. Es ist keineswegs sinnlos, sondern tiefbegründet, daß an den Volcanalia nach den S. 334 Anm. 4 genannten Göttern dem Quirinus geopfert wird. Daher auch der Flamen Portunalis die Waffen des Quirinus salbt. Wissowa *Religion* 444.

In feinster Stimmung läßt Horaz die Festfeier des Aprilis in dem Gebete seiner vilica wiederklingen (Carm. 3, 17, 5—8):

> nec pestilentem sentiat Africum
> fecunda vitis nec sterilem seges
> robiginem aut dulces alumni
> pomifero grave tempus anno.

Die Vinalia sind Feriae des Iuppiter, der die Lüfte sendet (Carm. saec. 29—32):

> fertiles frugum pecorisque Tellus
> spicea donet Cererem corona
> nutriant fetus et aquae salubres
> et Iovis aurae.

Dieses Zusammenwirken von Erde[1] und Himmel zum Gedeihen der Pflanzen und Tiere ist der Grund jener Feste im December, Februar und April, die den Kult des Iuppiter und den der Tellus verbinden.

Aus dem Festcyclus des Februar ist es klar, daß die in der Erde zeugende Kraft im Quirinus zur Erscheinung kommt, dem römischen Ἐρεχθεύς. Deshalb hat man zu Ehren Cäsars Luperci Iuliani eingesetzt, da er nichts anderes ist als eine neue Epiphanie des Quirinus, wie der Stadtgründer Romulus vor ihm.[2] Antonius wählte den Tag der Lupercalia, um dem neuen Quirinus[3] das Königtum anzubieten.

Im Mai steht am 21. das *Agonium Vediovis* allein.[4] Er ist der Pestgott und als solcher von den Künstlern wie der pfeilschießende Apollo gebildet. Auf der Tiberinsel, wo man ihn verehrte, hat sich später der weit wirksamere Zauber des

---

[1] Daher auch im Eide Diodor 37, 11 *τὴν εὐεργέτιν ζώων τε καὶ φυτῶν Γῆν.*

[2] Auch Drusus galt für eine Epiphanie des Quirinus, da er eine Statue am Lupercal erhält. Huelsen *Topographie* I, 3, 37.

[3] Dio 43, 45 vgl. Sueton. Caes. 76. Unsere Berichterstatter, an die göttlichen Ehren der Kaiser gewöhnt, sind stumpf für den religiösen Sinn.

[4] Wissowa *Religion* 190.

fremden Heilgottes Aesculapius angesiedelt. Zu Vediovis wird man die dreitägige Feier der *Lemuria*, am 9., 11., 13. Mai, in Beziehung bringen dürfen.[1] In welchem Sinne den Geistern der Verstorbenen, die an diesen Tagen die Oberwelt wieder betreten, geopfert wurde, ist nicht überliefert. Aber es scheint mir möglich, daß es Geister jener Menschen waren, die ansteckenden Krankheiten erlagen, und von denen man befürchtete, sie könnten in die Leiber der Lebenden eingehen und Fieber erzeugen.

Der Juni ist der Monat der Vestafeier. Am 7. wurde der Tempel geöffnet, am 9. ist der Tag der *Vestalia*, am 11. schließt sich daran das Fest der *Mater Matuta*, der Göttin des Morgenrotes, die das Licht gebar.[2] Vesta ist die *mater deorum dearumque*. Deshalb wird ihr geopfert an den Geburtstagen der Cäsares[3], der echten Göttersöhne. Dieser himmlische Ursprung des Feuers der Vestaflamme ließ auch das Morgenrot als die Wirkung eines himmlischen Feuers erscheinen. Vom Himmel fährt der Blitzstrahl nieder, der in einem Waldbrande das erste Feuer erzeugte. Die Stätte, wo das Himmelsfeuer der Erde sich vermählte, ist geheiligt. Hier ist der notwendige Mittelpunkt der menschlichen Siedelung.[4] Denn nur an der Stelle kann sie erstehen, wo der Himmelsbrand den Menschenhänden unbezwinglichen Urwald gelichtet und mit Asche befruchtet hat, wie die Asche der Fordicidia befruchtet. Die lodernde Flamme des Himmelsfeuers, das ewige Beilager des Gottes[5], wird gehütet und genährt von dem Kostbarsten jener Urzeit, den Jungfrauen, die deshalb immer das bräutliche Gewand trugen.

Im October gelten die Feste dem Mars. Es ist die Zeit, wo das Sommerleben der Natur dahinstirbt. So bildet das Hauptfest das Opfer des Octoberrosses[6] am 15., das man

[1] Wissowa *Religion* 189. [2] Vgl. oben S. 12.
[3] Mommsen *Hist. Schriften* 1, 265.
[4] Einen Vestakult des Privathauses gibt es nicht.
[5] Euripides *Bacchen* v. 7. [6] *Westd. Zeitschr.* 1905, 76.

darbringt *ob frugum eventum*, damit das neuerwachende Leben des nächsten Jahres fruchtbringend sei. Und das Blut des Opfertieres wird aufbewahrt als Wachstumszauber der Parilia des nächsten Jahres. Am 19. October, dem *Armilustrium*, werden die Waffen der Salii, die den Kämpfen des nächsten Jahres dienen sollen, entsühnt.[1] Alle diese Festbräuche weisen auf die Wiedergeburt des Mars im nächsten Jahre hin. Der cyclischen Ordnung gemäß muß auch das Fest des 13. Octobers, die *Fontinalia*, zum Kulte des Mars und dem Armilustrium in Beziehung stehen. Wir wissen, daß diese Feier einer Quelle galt, die auf dem Marsfelde floß.[2] Dieses heilige Wasser hat die Waffen am Armilustrium entsühnt. Wieder ist ein Fest des Weinbaues an den Cyclus angeschlossen in den *Meditrinalia* des 11. Octobers[3], die ebenso wie die Vinalia des April und des August nur als eine Erweiterung des Festkreises erscheinen. In ihren Bräuchen weisen auch sie auf die Wirkung des Weines im kommenden Jahre hin.

In diese Festordnung, die durch die genaue Beobachtung der ungeraden Tage, die cyclische Dreizahl, die auch für das Wandelfest der Arvales gilt[4] und durch die Verkündigung dieser Feste am Neuntag, den Nonae, nach denen sie alle fallen, charakterisiert wird, ragen aus einer älteren Periode Feste herein, die diesen Gesetzen nicht folgen.

So die Tage *quando rex comitiavit fas* am 24. März und 24. Mai und ihre unmittelbar vorhergehende Vorfeier, der *Tubilustrium* am 23. März und 23. Mai.[5] Der Tag des *Regifugium* am 24. Februar, das vor den Nonae gefeierte Fest *Poplifugium* am 5. Juli. Dann die Tage *quibus mundus patet* am 24. August, 5. Oktober, 8. November, von denen zwei auf gerade Tage, einer vor die Nonae fällt. Demnach galten in der Königszeit diese Cyclen nicht, für ihre Ordnung war die

[1] Wissowa *Religion* 131.
[2] Huelsen *Topographie* 1, 3, 483.
[3] Wissowa *Religion* 101.
[4] Wissowa *Religion* 487.
[5] Mommsen *Chronologie* 243.

achttägige Woche maßgebend. Auf diese ältere Ordnung weist noch die aus Rücksicht auf die ungeraden Zahlen um einen Tag abgeänderte Ansetzung der Hauptfeste hin: 9. Januar Agonium Iani, 15. Februar Lupercalia, 17. März Liberalia, 9. Juni Vestalia, 23. Juli Neptunalia, 23. August Volcanalia, 15. October equus Octobris, 17. December Saturnalia. Nur im April, 19. Cerealia, und Mai, 21. Agonium Vediovis, ist die Verschiebung stärker.

Wohl erinnert vieles in der Zahlenordnung der Cyclen wie in dem Glauben des Wiedererstehens des Lebens zu neuen Gestalten an die Lehren der Pythagoräer.[1] Dennoch will es mir scheinen, daß Pythagoras vielmehr von Vorstellungen der Italiker beeinflußt ist. Denn eine echt römische Phantasie waltet in der Auffassung des Naturlebens als eines großen organischen Ganzen.

Die römische Festfeier beginnt im December mit der Verehrung der Kräfte, die während der Todesstarre des Winters unergründlich im Inneren der Erde und unerreichbar in Himmelshöhen für das neue Jahr neues Leben schaffen. Mit Beginn des Sonnenlaufes wirkt der Gott, der alles Werden von Anfang an bestimmt. In Regungen zu neuen Schöpfungen äußert sich im Februar das kommende Leben der Natur, bis dieses Leben im März in wunderbarer Schnelle entsteht. Jetzt erschließen sich im April die Keime alles Seienden. Aber die steigende Sonnenwärme, die im Mai[2] das Seiende zum Wachstum treibt, bedroht es auch durch die fieberschwangere Luft der Campagna. Da, wo dieses Leben auf seiner Höhe steht im Iunius[3], werden die Kräfte des Himmelsfeuers und des Himmelslichtes verehrt, die die Kultur geschaffen, den Menschen zum geistigen Wesen gemacht haben. Dem im Hochsommer so

[1] Mommsen *Röm. Chronologie* 199 f., über die Scheu vor der geraden Zahl; Diels *Sibyllinische Blätter* 40, über die Dreizahl und Neunzahl der Pythagoräer.

[2] Vgl. S. 333 Anm. 1. [3] Vgl. oben S. 16.

gefahrvollen Versiegen der Wässer zu wehren, gelten die Feste des Iulius. Wo der reiche Ertrag des Jahres in Keller und Speicher geborgen ist, wird im August der Gott, der den Ertrag mitgeschaffen hat, angefleht, ihn nicht wieder zu zerstören, wie man auch zu jenen Kräften betet, die sein verderbliches Walten hemmen können. Die Feste des Octobers sind ein Bemühen, durch neue segnende Wirkungen vor dem Tode der Natur, das Gedeihen des kommenden Jahres zu sichern.

Mythische Reste in der Paradieserzählung

Von **Hugo Greßmann** in Kiel

1 Die Paradiesgeographie. Die im Alten Testamente gebräuchliche Bezeichnung des Paradieses ist *ʿēden*[1] oder *gan ʿēden*[2] „Garten Eden". Man hat das Wort Eden nach dem Babylonischen mit Steppe übersetzen wollen, und Wüstengarten wäre in der Tat eine sehr hübsche Umschreibung dessen, was die Libyer (?) eine Oase nannten. Aber das ist unmöglich, weil Eden stets ohne Artikel gesetzt wird, also ein nomen proprium sein muß, und weil Eden eben nicht die Steppe, sondern im Gegenteil das Paradies bedeutet. Schon das bloße *ʿēden* ist dem Sinne nach so viel wie Garten, so daß *gan ʿēden* als Pleonasmus gelten muß. Ursprünglich wird Eden der Name eines für uns und wohl schon für den Verfasser der Genesiserzählung verschollenen Landes gewesen sein. Unbekannte geographische Namen sind auch sonst mit der Paradiesgeschichte verknüpft: so die Länder *havîlā*[3] und *nôd*[4], so die Flüsse *pîšôn* und *gîḥôn*.[5] Die Namen klingen zwar durchaus hebräisch, können aber doch aus fremder Tradition stammen und später hebraisiert sein. Einige Züge nun weisen notwendig auf ausländischen Ursprung der Paradiesgeographie. Erstens fällt auf, daß unter den Flüssen, die aus dem Paradiese kommen, der Nil nicht genannt wird. Die erwähnten und bekannten Euphrat und Tigris sind freilich in einer ganz anderen Himmelsgegend zu suchen. Aber an dieser Stelle kann es sich gar

---

[1] *Gen* 2, 10; 4, 16, *Jes.* 51, 3, *Ez.* 31, 16. 18, *Jes. Sir.* 40, 27.

[2] *Gen.* 2, 15; 3, 23 f., *Jo.* 2, 3, *Ez.* 36, 35. Nur einmal Garten in Eden *Gen.* 2, 8. [3] *Gen.* 2, 11. [4] *Gen.* 4, 16. [5] *Gen.* 2, 11. 13.

nicht um wirkliche, sondern — im letzten Grunde — nur um mythische Flüsse handeln. Denn die vier[1] aufgezählten Ströme sollen aus einer Quelle entspringen. So etwas gibt es nicht und hat es nie gegeben, und für solche Dinge interessiert sich auch das Märchen nicht. Zu einem Paradiese, das etwa mit einem prachtvollen Tal oder mit einer wunderbaren Oase verglichen werden kann, gehören gewiß, und vor allem nach orientalischer Anschauung, Quellen und Bäume. Aber von einer solchen Quelle, die sich in vier Ströme teilt, erzählt nicht das fabulierende Märchen, sondern eine mythisch gefärbte Geographie. Mag nun ursprünglich von dem himmlischen Strom (der Milchstraße), der sich auf beiden Seiten in je zwei Arme gabelt, oder von den nach vier Himmelsrichtungen sich ergießenden Weltströmen geredet sein, so bleibt doch in jedem Falle merkwürdig, warum diese Flüsse gerade Euphrat und Tigris, Pischon und Gichon genannt werden. Wäre die Benennung von einem Israeliten eingeführt worden, so würde man statt der völlig unbekannten Namen Pischon und Gichon vielmehr bekannte erwarten, etwa den Jordan oder, wenn dieser zu klein und zu nahe war, so wenigstens den Nil, wie denn ja auch jüngere Schriftsteller[2] den Gichon fälschlich mit dem Nil identifiziert haben. So machen die beiden allein bekannten Namen Euphrat und Tigris es von vornherein wahrscheinlich, daß die Paradiesgeographie nicht palästinensisch, sondern mesopotamisch ist. — Zweitens wird das Land Eden oder das Paradies da gesucht, wo Euphrat und Tigris entspringen. Das Interesse, das Paradies gerade hier und nicht anderswo zu lokalisieren, ist bei den Bewohnern des Zweistromlandes verständlich, bei den Bewohnern Palästinas aber unverständlich. Völlig analog wäre es, wenn die Germanen etwa geglaubt hätten, das Paradies liege da, wo Don und Wolga einer gemeinsamen Quelle entströmen. Wir würden uns diesen Glauben nur er-

[1] *Gen.* 2, 10 ff. [2] Vielleicht schon *Jes. Sir.* 24, 27.

klären können durch die Annahme, daß die Germanen entweder selbst in jener Gegend gelebt hätten, oder daß diese Paradiesgeographie dort ihren ursprünglichen Heimatsort gehabt habe. Genau so muß auch die Paradiesgeographie der Genesis notwendig aus Mesopotamien stammen. — Das wird drittens bestätigt durch die auffällige, aber richtige geographische Ortsbestimmung Assurs auf dem rechten oder westlichen Tigrisufer.[1] Diese Nachricht, mit der man früher nichts anzufangen wußte[2], trifft, wie uns jetzt die assyrischen Funde gelehrt haben[3], in der Tat auf die alte Reichshauptstadt Assur zu. Da nun aber Assur unter Salmanassar I. (um 1300) durch Kalchi ersetzt worden ist[4], so haben wir damit den terminus ad quem gewonnen, vor dem die Paradiesgeographie der Genesis geschaffen sein muß: sie muß vor 1300 aus Assur oder Mesopotamien nach Palästina gewandert sein. Dieser Schluß ist absolut zwingend. Jede spätere Einwanderung, überhaupt jede spätere Entstehung dieser Tradition ist unmöglich, weil Assur später auf dem linken oder östlichen Tigrisufer lag. An der Möglichkeit unserer Annahme kann kein Zweifel sein, seit wir die Tell-el-Amarnabriefe besitzen. Damit ist die Streitfrage, wann die Einwanderung der Genesismythen, speziell der Paradieserzählung, erfolgt sei, zugunsten Gunkels entschieden. Es soll nicht gesagt sein, daß wir alle Elemente dieser Geschichte aus Assur herleiten dürfen; bewiesen ist die ausländische Herkunft zunächst nur für die Paradiesgeographie.

Aber wenn der fremde Ursprung in einem Punkte sicher ist, so dürfen wir ihn überall da behaupten, wo die Paradieserzählung dunkel und undurchsichtig ist. Unklarheiten und

[1] Der Tigris fließt östlich von Assur, *Gen.* 2, 14.

[2] Daher übersetzte man früher — auf die Autorität Dillmanns hin — »vorne vor Assur«. Aber Dillmann selbst hat in der 6. Auflage seines Genesiskommentars S. 59 diese Auffassung aufgegeben.

[3] Vgl. die Ruinenstätte Kal'at Šergha KAT[3] (=Eb. Schrader: *Keilinschriften und Altes Testament*, 3. Aufl. von Winckler-Zimmern) S. 32f.

[4] KAT[3] S. 35.

Widersprüche erklären sich am leichtesten, wenn die Geschichte oder ihre Elemente ganz oder teilweise aus der Fremde stammen und auf ihrem Wege stark verstümmelt, überarbeitet und modifiziert worden sind. Für uns kommt es darauf an, Risse und Nähte in dem Gewebe unserer Erzählung zu erkennen. Die Forscher des Alten Testamentes sind in einer doppelt schwierigen Lage gegenüber den Forschern auf dem Gebiet anderer Religionen. Denn die israelitische Literatur hat uns nirgendwo deutliche Mythen aufbewahrt. Wir stehen immer vor Resten und Trümmern. An einen Wiederaufbau ist nicht zu denken, weil uns der Grundriß fehlt. Wir müssen froh sein, wenn es uns gelingt, die einzelnen mythischen Motive wieder aufzufinden. Bisweilen ist uns auch das versagt; wohl vermögen wir zu zeigen, daß etwas Mythologisches im Hintergrunde liegt, aber das Was ist uns unbekannt. Das babylonisch-assyrische Land hat uns zwar seine reichen Schätze in ungeahnter Fülle wiedergeschenkt, aber immer noch fehlt uns die Paradiesgeschichte. So beklagenswert das auf der einen Seite ist, so viel Vorzüge birgt das auf der anderen Seite. Denn die ausländische Herkunft einer Erzählung ist keineswegs sicher, wenn man eine verwandte Parallele bei einem benachbarten Volke schwarz auf weiß beibringen kann. Ein viel sicherer Maßstab, um Einheimisches und Fremdes zu scheiden, sind innere Indizien, die der israelitischen Erzählung selbst entnommen sind. Man darf geradezu als Norm aufstellen, daß fremder Ursprung für eine Geschichte nur dann behauptet werden darf, wenn sie in sich nicht verständlich ist und aus den Voraussetzungen der israelitischen Religion nicht begriffen werden kann. Einzelne Züge der Paradieserzählung nun weisen uns direkt in die Fremde; so führt uns ihre Geographie speziell nach Assyrien oder Mesopotamien. Schon hier sind uns dunkle, teils mythische, teils geographische, Traditionen entgegengetreten. Aber Verdunkelungen des Ursprünglichen sind noch in reicherer Zahl vorhanden.

2 Die Paradiesvorstellung. Das Paradies wird Gen. 2f. als ein Garten charakterisiert; nach dem Garten hat es seinen Namen, und in dem Garten spielen sich alle Szenen ab. Anderswo hat sich die Bezeichnung Garten Jahves[1] erhalten oder, wie Ezechiel ihn lieber nennt, Garten Gottes.[2] Das weist auf einen ursprünglich sehr engen Zusammenhang zwischen der Gottheit und dem Garten. Der Garten ist ihr Land, ihre Wohnung. Jahve ist in diesem Falle als genius loci gedacht, wie sonst der Baal. Wir haben hier wohl eine altkanaanitische Idee, die vom Baal auf Jahve übertragen ist. Gerade das von natürlichen Quellen reich bewässerte und mit Bäumen bewachsene Land galt von alters her in spezifischem Sinne als ein Land Baals. In der Paradieserzählung ist der ursprüngliche Zusammenhang zwischen der Gottheit und dem Garten schon verdunkelt, wenn er auch in einem kleinen Zuge noch durchschimmert. Denn Jahve ist bis zu einem gewissen Grade vom Garten losgelöst. Während die Menschen dort immer weilen, arbeiten und essen, sich erholen und wohl auch schlafen, wohnt Jahve nicht dort und ist auch nicht immer daselbst anwesend. Nur des Abends kommt er in den Garten, um dort zu lustwandeln — es ist also sein Garten —, tagsüber weilt er anderswo. Der Mythus hat kein Interesse an genaueren Angaben, sondern ist seinem Wesen nach fragmentarisch. So erfahren wir nichts Genaueres über die Wohnung Jahves. Immerhin ist es lehrreich, daß auch in diesem Zuge, der für die Auffassung vom Paradiese als dem Gotteslande wesentlich ist, eine Verdunkelung eingetreten ist. Wie alt muß die Geschichte sein, wenn eine solche zentrale Vorstellung verwischt werden konnte!

Im Grunde genommen ist das Bild, das Gen. 2f. vom Paradies entwirft, recht dürftig und ärmselig, namentlich wenn man es mit dem indo-eranischen Paradies vergleicht: ein

---

[1] *Gen.* 13, 10, *Jes.* 51, 3. [2] *Ez.* 28, 13; 31, 8. 9.

Garten mit lieblichen Bäumen, darunter zwei mit magisch wirkenden Früchten, und einer Quelle, aus der vier Ströme entspringen, das ist alles! Aber die Tradition über das Paradies ist einst viel reicher gewesen, als es jetzt den Anschein hat. Der Beweis dafür liegt in der Heilseschatologie, die von einer Wiederkehr des Paradieses am Ende der Tage redet oder sie wenigstens voraussetzt. Zwar findet sich nur zweimal das Wort für Paradies: in der Heilszeit wird das verheerte Land wie der Garten Eden[1], da wird das öde Zion wie der Garten Jahves[2], aber daneben stehen jene zahlreichen Aussprüche, die von einer Umwandlung der Wüste oder des verwüsteten Palästina in einen fruchtbaren Baumgarten, d. h. sachlich in ein Paradies reden.[3] Außerdem hören wir von Bäumen, deren nie verwelkendes Laub zur Arznei dient und die zwölfmal im Jahre neue Früchte bringen[4], von dem Born des Lebens, dessen Trunk Unsterblichkeit verleiht[5], von den Wassern des Lebens, die alles Kranke gesund und alles Salzige süß machen[6], und von dem Öl des Lebens, das alle Schmerzen lindert.[7] Das Paradies ist das Land, wo Milch und Honig fließt[8], wo Weintrauben wachsen, die von zwei Männern an einer Stange getragen werden müssen[9], wo die Berge von Most und die Hügel von Milch triefen[10], wo Wolf und Lamm, Panther und Böckchen, Löwe und Kalb beieinander lagern, wo Säuglinge mit Schlangen spielen[11] und die Menschen sich nicht bekriegen[12], wo es weder Tod noch Tränen[13], weder Sünde noch Verderbnis[14], weder Hitze noch Kälte, weder Tag noch Nacht[15] gibt. Vielleicht nicht alles, wohl aber manches von dem, was

[1] *Ez.* 36, 35. [2] *Jes.* 51, 3.
[3] *Jes.* 41, 18 ff.; 48, 21; 55, 12 f. — *Hos.* 2, 23 f., *Jes.* 4, 2.
[4] *Ez.* 47, 12, *Apk. Joh.* 22, 2. [5] *Prov.* 10, 11; 13, 14; 14, 27.
[6] *Ez.* 47, 8 f. [7] *Slaw. Hen.* 8, 5 B, *Vit. Adae* 36.
[8] *Ex.* 3, 8. 17; 13, 5. [9] *Num.* 13, 23, *Syr. Bar.* 29, 5.
[10] *Am* 9, 13, *Jo.* 4, 18. [11] *Jes.* 11, 6 ff., *Hos.* 2, 20, *Ez.* 34, 25.
[12] *Jes.* 2, 4; 9, 4, *Mich.* 4, 3. [13] *Jes.* 25, 8.
[14] *Jes.* 11, 9, *Hab.* 2, 14. [15] *Zach.* 14, 6 f.

hier aufgezählt ist, ist sicherlich alt und fehlt doch in der Paradiesgeschichte, ein Zeichen dafür, wie sehr die ursprünglichen Farben verwischt sind! Zugleich aber auch eine Warnung für diejenigen Ausleger des Alten Testamentes, die weiter nichts kennen, als die Abhängigkeit von literarischen Quellen. Wohl nirgendwo tritt der reiche Strom der mündlichen Tradition so lebendig vor die Augen wie hier.

3 Der Sündenfall. Bei allen Völkern, die überhaupt Paradiesgeschichten haben, hören wir von märchenhaften Bäumen, wie hier von solchen, die lieblich anzuschauen und köstlich zu essen sind, speziell von dem Baum des Lebens und dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen. Der letztgenannte steht jetzt im Mittelpunkt der Erzählung, die einfach und durchsichtig scheint, aber keineswegs einfach und durchsichtig ist. Die Gottheit behauptet: Wenn ihr von dem Baum inmitten des Gartens eßt, werdet ihr sterben. Die Schlange verkündet das Gegenteil: Ihr werdet keineswegs sterben. Zugleich verrät sie den Menschen die geheime Wirkung seiner Früchte: Wenn ihr davon eßt, werdet ihr vielmehr wie Gott werden. Und als sie davon gegessen haben, da sterben sie nicht, sondern Gott selbst erkennt die Richtigkeit des Schlangenwortes an: Der Mensch ist ja geworden wie unsereiner. Die Schlange hat also die volle Wahrheit gesagt, und Jahve die Unwahrheit. Wie kann das angehen? Die Erzählung selbst ignoriert diese wichtige Tatsache mit Stillschweigen. Dies ist die einzige, darum nur um so interessantere Stelle im Alten Testamente, wo Jahve eine bewußte Unwahrheit in den Mund gelegt wird! Sein Tun wird nicht gerechtfertigt, es ließ sich wohl nicht gut rechtfertigen. Im Babylonischen begegnen uns öfter Lügen im Munde der Götter, und auffällig ist, daß im Adapamythus, der eine große Ähnlichkeit mit der israelitischen Paradieserzählung aufweist — wenn er auch wegen seiner starken Differenzen schwerlich als ihr Urbild gelten darf —, Ea fast wörtlich dieselbe Lüge vorbringt. Ea hat seinem Schützling

befohlen: Wenn du dann vor Anu hintrittst, wird man dir Speise des Todes reichen — iß sie nicht! Wasser des Todes wird man dir reichen — trink es nicht! Aber es war in Wirklichkeit Speise des Lebens und Wasser des Lebens, und da Adapa der Lüge Eas glaubt und gehorsam das Angebot ablehnt, so verscherzt er die Unsterblichkeit.[1] Man könnte vermuten, daß früher einmal der Lebensbaum den Mittelpunkt der israelitischen Paradieserzählung gebildet, daß die Gottheit verboten hat, von seinen Früchten zu essen, und daß sie, um ihr Verbot zu unterstützen, den Lebensbaum für einen Todesbaum erklärt hat. Diese Vermutung empfiehlt sich nicht nur um der schönen Pointe willen, die uns die babylonische Geschichte an die Hand gibt, sondern sie wird auch durch die israelitische Erzählung selbst gerechtfertigt. Die Gottheit hat zwar die Richtigkeit des Schlangenwortes bestätigt: Der Mensch ist ja geworden wie unsereiner! Machen wir jedoch Ernst mit diesem Gedanken und fragen, ob denn der Mensch wirklich Gott gleich geworden sei, so hören wir in demselben Atemzuge ein entschiedenes Nein! Nun aber, fährt der Text fort, daß er (der Mensch) nur nicht die Hand ausstrecke und sich vom Baume des Lebens hole und ... unsterblich werde[2] und damit — so dürfen wir ergänzen — erst wirklich Gott gleich. Gott gleich ist demnach nicht, wer vom Baum der Erkenntnis, sondern nur wer vom Baum des Lebens genossen und die Unsterblichkeit erlangt hat. Damit, daß man diesen Vers einer anderen Tradition zuweist, ist noch nichts gewonnen; denn er ist in sich widerspruchsvoll, da er zwar ausdrücklich sagt, die Menschen seien bereits Gott gleich, und dennoch voraussetzt, daß sie es noch nicht sind.

Man könnte den Ausweg versuchen, ob nicht damit gerade das Wesen des Menschen gekennzeichnet sein solle: er sei eben ein Halbgott, teils gleich Gott, teils nicht. Durch die *ratio* sei er wie Gott, durch den Mangel an Unsterblichkeit aber sei

[1] KAT[3] S 521. [2] *Gen.* 3, 22.

und bleibe er ein Mensch. Das wäre sehr schön, wenn nur der Text diese Auslegung gestattete! Als die Menschen vom Baum der Erkenntnis gegessen haben und damit nach dem Wort der Schlange, das von Gott bestätigt wird, Gott gleich geworden sind, da — erkennen sie, daß sie nackt sind! Verdient denn die Erkenntnis der Nacktheit, ein gottgleiches Wissen genannt zu werden? Um einer solchen geringfügigen Sache willen sollten die Menschen mit dem Tode bestraft werden? Um einer solchen geringfügigen Sache willen mußte ein göttliches Gebot gegeben und übertreten werden, mußten die Menschen von dem Zauberbaum des Wissens essen? Das reimt sich nicht. Aber, so werden wir belehrt, der Erzähler meine gar nicht das, was er sage, sondern das Wissen, das hier in Betracht komme, sei vor allem das um den Unterschied der Geschlechter und — im letzten Grunde — das kritische Unterscheidungsvermögen, die Vernunft (Gunkel). Von der Vernunft sehen wir ganz ab, da von ihr keine Rede ist, und da sie durch nichts angedeutet wird. Wohl aber muß man zugeben, daß die Erkenntnis der Nacktheit ein zarter, euphemistischer Ausdruck sein könne für die Erkenntnis des Geschlechtsunterschiedes. Hatte Gott wirklich die Absicht, die Menschen um dieses Wissens willen mit dem Tode zu bestrafen? Und hatte er wirklich beschlossen, ihnen dies Wissen vorzuenthalten? Aus der Geschichte selbst geht das Gegenteil hervor. Das Weib ist von Jahve aus der Rippe des Mannes geschaffen, damit es eine Stütze, eine Gehilfin für ihn sei. Mit einem Jubelruf nimmt Adam sie in Empfang und nennt sie Männin. Er weiß also, wozu sie da ist, und der Erzähler erinnert ausdrücklich an den geschlechtlichen Verkehr, wenn er das uralte, noch aus der Zeit des Metriarchates stammende Sprichwort[1] hinzufügt: Darum verläßt der Mann Vater

[1] Auch dies Wort paßt in den Zusammenhang nicht hinein. Eva ist dem Manne untergeordnet, sie ist seine Stütze und aus seiner Rippe geschaffen, er soll über sie herrschen. Damit ist deutlich die Idee des

und Mutter und hängt dem Weibe an, so daß sie ein einziger Leib werden.[1] Trotzdem mag man vermuten, daß Jahve ursprünglich die Zeugung verboten hatte. Nach einem Mythus der Gilbert-Insulaner war dem ersten Menschenpaar befohlen, keine Kinder zur Welt zu bringen. Als der Gott fort war, vergaßen die Menschen den Befehl und gaben drei Kindern das Leben. Zornig kam der Gott herbei, ließ sich aber besänftigen.[2] Vielleicht hat man sich auch in Israel einmal Ähnliches erzählt, aber wenn das der Fall war, dann ist das Ursprüngliche stark verdunkelt worden. Der Mensch durfte nicht von vornherein wissen, daß das Weib um seinetwillen geschaffen sei. Ferner durfte nicht nur zart angedeutet werden, wie die Menschen ihre „Nacktheit" und ihr Geschlecht erkannten, sondern die Tatsache der Zeugung mußte ausdrücklich hervorgehoben werden. Der jetzige Text weiß nichts mehr davon: als die Menschen erkannten, daß sie nackt waren, da — zeugten sie keine Kinder, sondern — nähten sich Feigenblätter zusammen und machten sich Schürzen daraus, d. h. sie verloren ihre kindliche Unschuld — und dadurch waren sie nun Gott gleich geworden! Das ist natürlich keine Pointe. Die Gottgleichheit kann nicht in etwas Negativem bestehen, sondern muß positiv gewandt sein. Wir können daraus schließen, daß die ursprüngliche Spitze abgebrochen ist. Immerhin darf man daran erinnern, daß Eva bereits vor der Austreibung aus dem Paradiese die Mutter alles Lebendigen geworden[3] ist, also wenigstens nach diesem Verse schon im Paradiese geboren haben muß. Vielleicht hat sich hier ein Rest des Ursprünglichen erhalten, wonach die Zeugung verboten war. Ferner ließe sich denken, daß ursprünglich von einem Baume erzählt war, der

Patriarchates ausgesprochen. Dann aber müßte es heißen: Darum verläßt das Weib Vater und Mutter und hängt dem Manne an. Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Professor Eichhorn.

[1] *Gen.* 2, 24.

[2] L. Frobenius: *Die Weltanschauung der Naturvölker* (Beiträge zur Volks- und Völkerkunde Bd. VI), Weimar 1889, S. 117 (nach Parkinson: *Gilbert-Insulaner* S. 104 f.).

[3] *Gen.* 3, 20.

die Zauberwirkung eines Aphrodisiakums ausübte, wie man in Israel „Liebesäpfel" kannte und benutzte.[1] Dieser Baum könnte sehr gut der Baum des Wissens genannt sein, da der geschlechtliche Verkehr nach semitischem Sprachgebrauch als ein Erkennen bezeichnet wird. Aber mit dem Wissen um gut und böse hat die Zeugung nicht das geringste zu tun. Überdies kann das Zeugen niemals Gott gleichmachen, weder in der israelitischen Religion noch in irgendeiner anderen. Mag immerhin das Motiv des geschlechtlichen Verkehrs ursprünglich einmal in die Paradieserzählung hineingespielt haben, so ist es doch unmöglich, die Geschichte von hier aus einheitlich zu erklären.

Auch das Wissen um den Fortschritt und um die Kultur, woran Wellhausen denkt, paßt nicht hierher, weil es nicht Gott gleichmacht — Kleider aus Feigenbaumblättern! —, und weil es überdies dem antiken Menschen fernliegt. Es gibt nur ein Wissen, das wirklich Gott gleichmacht und doch zugleich widergöttlich ist, das ist das Geheimwissen, die Magie.[2] Von ihr ist vielleicht ursprünglich die Rede gewesen; denn auch die Schlange, der widergöttliche Dämon (s.u.), weist auf die Zauberei. Aber das ist jetzt verdunkelt, da die dämonische Schlange zur natürlichen Schlange des Feldes geworden ist und da das Wissen in der Erkenntnis der Nacktheit besteht. Man mag versuchen, was man will, die Geschichte vom Sündenfall ist so stark verdunkelt, daß man auf eine einheitliche Erklärung verzichten muß. Die Streichung und Ausscheidung alles dessen, was mit dem Baum des Lebens zusammenhängt, macht die Sache auch nicht besser. Denn dann schwebt die Vertreibung aus dem Paradiese in der Luft, die nur deshalb erfolgt ist, weil die Menschen keinen Zugang haben sollen zum Lebensbaum. Die Vertreibung und die Fernhaltung vom Lebensbaum

[1] *Gen.* 30, 14 ff.

[2] So — im Anschluß an Bernhard Duhm — Hans Duhm: *Die bösen Geister im Alten Testament*, Tübingen-Leipzig 1904, S. 13.

ist keine Strafe für die Übertretung des göttlichen Gebotes. Unter den Flüchen findet sich kein Wort, das diese beiden Dinge androht. Adam soll nicht vom Paradiese weg auf den Acker geschickt werden, sondern der Acker wird verflucht, daß er Dornen und Disteln trage. Es scheint, als wäre Adam schon auf dem Acker, aber während dieser vorher sich mühelos bestellen ließ, so soll er jetzt im Schweiße des Angesichtes bearbeitet werden. In der Tat wird ja das Paradies selbst als ein Acker geschildert; denn der Mensch ist in den Garten gesetzt, ihn zu bebauen und zu bewachen.[1] So könnte also der Paradiesacker verflucht sein, und der Mensch brauchte nicht ausgetrieben zu werden. Wenn er dennoch fortgejagt wird, so ist eben das Motiv des Lebensbaumes notwendig. Die verwandten und doch verschiedenartigen Motive unserer Erzählung sind so eng miteinander verflochten, daß es für uns unmöglich ist, sie wieder aufzulösen. Wir müssen uns mit der Erkenntnis begnügen, daß hier wahrscheinlich drei Schichten übereinander gelagert sind: die eine Geschichte erzählte von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen, dessen Früchte, wie die dämonische Schlange lehrt, Magie und Zauberei wirken und gottgleiches, aber widergöttliches Wissen verleihen; die andere von dem Baum der Erkenntnis, dessen aphrodisische Früchte die kindliche Unschuld vernichten und den geschlechtlichen Verkehr fördern, so daß Eva wider den Willen der Gottheit zur Mutter alles Lebendigen wurde; die dritte von dem Baum des Lebens, dessen Früchte die Unsterblichkeit verursachen, der den Menschen vorenthalten und allein den Göttern zugänglich ist. Von diesen drei Stoffgruppen sind nur noch Bruchstücke vorhanden, die wir nicht wieder zu dem ursprünglichen Gefüge vereinigen können. Auf ausländische Herkunft weist direkt nichts, indirekt höchstens die starke Verdunklung.

---

[1] *Gen.* 2, 15.

4 Eva und die Schlange. Für die jetzige Erzählung ist die Schlange ein listiges, aber ein gewöhnliches Tier, wie andere Tiere auch. Es soll erklärt werden, warum die Schlangen allein von allen Tieren des Feldes auf dem Bauche kriechen und Staub fressen. Ursprünglich aber ist die Schlange mehr gewesen, ein Schlangendämon. Der stärkste Beweis dafür liegt darin, daß die Schlange ebensogut Bescheid weiß wie die Gottheit über die geheime Kraft des Wunderbaumes, der sich inmitten des Gartens befindet, obwohl die Gottheit dies Wissen offenbar sich allein vorbehalten will. Die Schlange kennt die Wirkung der Frucht, sie besitzt selbst übernatürliches Wissen und ist folglich wie Gott. Aber sie ist keine Gottheit, sondern ein Dämon, weil sie ihre Macht benutzt, um die Menschen durch eine raffinierte Kunst zum Ungehorsam gegen Gott zu verführen. Wenn sie auch halbwegs mit der Gottheit auf gleicher Stufe steht, so ist sie doch ein gottfeindliches, d. h. dämonisches Wesen: sie beschuldigt die Gottheit der Lüge und des Neides und durchkreuzt ihre Pläne.[1] Die Dämonen werden mit Vorliebe in Schlangengestalt gedacht, so bei den Arabern die Ginnen[2], im Alten Testamente die Saraphe.[3]

Eva spielt eine in mancher Beziehung auffällige Rolle. Auffällig ist zunächst der Name. Derjenige, der ihn als Mutter alles Lebendigen erklärt hat, hat ihn nicht erfunden. Denn er bringt *ḥavvā* (Eva) mit *ḥajjā* (Leben) zusammen, obwohl beide Wörter im Hebräischen nichts miteinander zu tun haben. Die Erklärung ist also künstlich, und darum muß der Name aus alter Zeit überliefert sein. Auf der anderen Seite aber können Adam und Eva ursprünglich nicht zusammengehört haben. Denn *ḥavvā* ist keineswegs das passende weibliche Korrelat zu *'ādām*. Man würde vielmehr a priori ein anderes

[1] So mit Recht Hans Duhm a. a. O. S. 10 ff.
[2] Wellhausen: *Skizzen und Vorarbeiten* III, S. 137.
[3] *Num.* 21, 4 ff., *Dtn.* 8, 15, *Jes.* 14, 29; 30, 6.

Wort erwarten, und in der Tat wird das erste Weib — ebenso wie der erste Mann (*hā'ādām*) — durchgängig mit einem Nomen appellativum (*hā'iššā*) bezeichnet, nur einmal (3, 20) mit dem Nomen proprium (*ḥavvā*), obwohl Adam vorher ausdrücklich bestimmt hatte, sie solle *iššā* „Männin" heißen. Das ist so, wie wenn Adam plötzlich Michael genannt würde. In diesem Vers ist demnach eine andere Tradition vorausgesetzt. Nach demselben Verse ist Eva bereits die Mutter alles Lebendigen geworden, obwohl vorher von der Geburt eines Kindes nicht die Rede gewesen ist. Eine Ausscheidung dieses Verses ist unnötig und bedeutungslos, da Adams Weib außerhalb der Paradieserzählung stets Eva heißt.[1]

Auffällig ist ferner das enge Verhältnis, das zwischen Eva und der Schlange besteht. Die Schlange wendet sich nur an Eva, trotzdem das Verbot eigentlich nur dem Menschen, aber nicht dem Weibe gegeben ist.[2] Adam greift mit keinem Worte in das Gespräch zwischen der Schlange und Eva ein; er steht schweigend und überflüssig daneben. Gegen seine eigene Verführung macht er auch nicht den geringsten Versuch der Abwehr; er ißt nur, weil Eva ißt — trotzdem soll angeblich das Weib leichter zu verführen sein als der Mann! Noch seltsamer zeigt sich die enge Verbindung zwischen Eva und der Schlange in dem Fluche, der über die Schlange ergeht: Feindschaft will ich setzen zwischen dir und dem Weibe, zwischen deinem Samen und ihrem Samen.[3] Vom Manne ist also überhaupt nicht die Rede. Der Kampf auf Leben und Tod wird nur zwischen der Schlange und Eva geführt. So gehören beide, wenn auch gegensätzlich, als Feinde, zusammen, obwohl sie in anderer Beziehung sich gleichen. Denn Eva ist gewissermaßen selbst eine Schlange, da sie den Menschen zum Ungehorsam gegen Gott reizt; sie ist die Verbündete der Schlange, und so viel kann man noch als ursprünglichen Sinn erkennen: weil Schlange und Eva sich

[1] *Gen.* 4, 1. [2] *Gen.* 2, 17. [3] *Gen.* 3, 15.

einmal gegen Gott verbündet haben, darum hat Gott sie zur ewigen Feindschaft verurteilt.[1]

So ist Eva noch in der jetzigen Erzählung halbwegs eine Schlange, die Schlange halbwegs ein Dämon. Nun haben wir eine punische Bleitafel, auf der eine Herrin *ḤVT*, Göttin, Königin angerufen wird.[2] Lidzbarski sieht darin mit Recht eine Göttin der Unterwelt, identifiziert sie mit der biblischen Eva und deutet sie als Schlangengottheit[3], ohne näher auf die uns hier beschäftigenden Probleme einzugehen. Zunächst wird man so viel mit Sicherheit sagen dürfen, daß Eva ursprünglich eine punische und darum auch phönikische Göttin der Unterwelt war und daß deshalb die biblische Eva als eine depotenzierte Gottheit zu betrachten ist, wie einige andere Gestalten der Genesis.[4] Als Totengöttin hat Eva — eine aus der griechischen Religion wohlbekannte Vorstellung[5], die auch den Semiten nicht fern lag[6] — Schlangengestalt. Eva und die Schlange sind also ursprünglich identisch gewesen, wie sie denn auch in der biblischen Erzählung noch eng zusammengehören. Als Schlangengöttin führt sie ihren Namen *ḥavvā*, den man schon längst etymologisch als die Schlange erklärt hat[7]; doch ist gerade im Phönikischen die etymologische Herleitung von

[1] Gunkel: *Kommentar zur Genesis*[2] S. 17 ist auf der richtigen Fährte, nur redet er fälschlich vom Menschen, statt vom Weibe.

[2] Lidzbarski: *Ephemeris für semitische Epigraphik* Bd. I, S. 34 (Text und Übersetzung).

[3] Ebd. S. 30. Lidzbarski verweist für Schlangen und Schlangengötter in griechischen Devotiones auf Wünsch: *Sethian. Verfluchungstafel* S. 100 ff.

[4] Kenan (Baethgen: *Beiträge* S. 127 f.); Henoch (Gunkel: *Genesis*[2] S. 120); Nahor (*KAT*[3] S. 477); Sara, Milka, Laban (Gunkel: *Genesis*[2] S. 143 f.); Betuel (Baudissin: *Prot. Real-Encycl.* XII, S. 136 Z. 43 ff.) u. a.

[5] Viele Belege bei Rohde: *Psyche.*

[6] Ich erinnere an Ereškigal, auf dem sogenannten babylonischen Hadesrelief.

[7] In neuerer Zeit Nöldeke *Z D M G* XLII, S. 487, in alter Zeit (nach Wellhausen) Philo: *De agric. Noe* § 21; Clemens Alex.: *Protr.* S. 9; Midrasch Rabba zu *Gen.* 3, 20; *Syr. Schatzhöhle* ed. Bezold S. 24.

dem Verbum leben leichter möglich, da es ein Vav im zweiten Radikal hat. Auch das ist eine in der Religionsgeschichte oft vorkommende Erscheinung, daß sich das ursprünglich heilige Tier später in ein feindliches verwandelt.[1] Eine Schlange an der Spitze des Menschengeschlechtes kennen auch andere Völker.[2] Wir dürfen in allen diesen Fällen an die Stelle der Schlangen Schlangengötter oder Totengötter setzen. Die Menschen kommen ja nach uraltem Glauben aus der Erde und kehren wieder zur Erde zurück.[3] Wie die Erde oder die Unterwelt, die in der Erde liegt[4], der Ort ist, wo die Kinder der Menschen erzeugt werden[5], die Urheimat, und zugleich der Ort der Toten, die Endheimat[6], so ist die Mutter alles Lebendigen — wohl auch ein alter Beiname der Eva[7] — die Urmutter der Menschheit, die *πρωτογόνος*

---

[1] Kadmos, der selbst ein Schlangengott ist, tötet den Drachen des Ares (Baudissin: *Studien* I, S. 273); Mithra reitet auf dem Stier und schlachtet ihn; Marduk (Jahve) spielt mit dem Drachen und bekämpft ihn usw.

[2] Die Abessinier zählten als ersten König arvê „die Schlange" (*ZDMG* I, S. 9, VII, S. 341). Wellhausen: *Prolegomena*[4] S. 313 verweist noch auf das *Chronicon Edessenum* (wo?). Auch an den phönikisch-griechischen Kadmos, den Uranfänglichen, darf man erinnern, der mit seiner Gemahlin in Schlangen verwandelt und in das Elysium aufgenommen wurde (Baudissin: *Studien* I, S. 273).

[3] *Gen.* 3, 19, *Ps.* 139, 15, *Job.* 1, 21, *Sir.* 40, 1. Dazu Nöldeke *Archiv für Religionswissensch.* VIII, S. 161 ff.

[4] *Jes.* 7, 11; 57, 9, *Ps.* 86, 13.

[5] Mexikanische Bezeichnung des Totenreiches; vgl. Preuß *Archiv für Religionswissensch.* VII, S. 234.

[6] Vgl. zu diesem ganzen Vorstellungskomplex A. Dieterich *Archiv für Religionswissensch.* VIII, S. 1 ff. 12. 20 ff.

[7] Vgl. den äthiopischen Ausdruck *eguālā emma ḥejāv* = Kinder der Mutter des Lebenden = Mensch. Im Babylonischen, wo die Schlangengottheiten ebenfalls Beziehungen zur Unterwelt haben, heißt speziell die Stadt- und Schlangengottheit von Dêr „Herrin des Lebens" (*KAT*[3] S. 505); vgl. ferner die gnostisch-manichäischen Spekulationen über die *μήτηρ τῆς ζωῆς* und beachte, daß im Babylonischen das Wasser des Lebens in der Unterwelt aufbewahrt wird (*KAT*[3] S. 524 f.).

Γῆ μήτηρ[1] und zugleich das Oberhaupt der Toten. Gleich Eva ist der Urmensch (Menschensohn) zugleich der Herrscher der Seligen, dessen Reich wiederkehrt am Ende der Tage.[2] Und so gibt es eine Fülle von Parallelen, die die göttliche Verehrung des ersten Menschen beweisen, wenn er auch nicht notwendig — wie Eva — als Unterweltsgottheit gedacht zu sein braucht.[3]

5 Adam. Adam ist eine fast völlig durchsichtige Gestalt. Er ist der Typus des israelitischen Ackerbauers. Weil er so einfach ist und weil er bei der Verführungsgeschichte eine so überflüssige Rolle spielt, darum dürfen wir ihn für die jüngste Figur der Paradiesgeschichte halten. Auffällig sind nur zwei Züge, zunächst daß Adam in den Garten Eden gesetzt wird, ihn zu bebauen und zu bewachen.[4] Vor wem soll er denn den Garten schützen? Vor dem Unkraut?[5] Das wird so leicht niemand glauben, sondern vor den Angriffen gottfeindlicher Wesen, vor Titanen, Giganten, Dämonen oder Schlangengöttern. Nach 3, 24 lagert ein Cherub als Wächter vor dem Paradiese, um den Zugang zum Garten Gottes zu versperren. Eine Parallelvorstellung ist die Flamme des zuckenden Schwertes. Ebenso unzugänglich ist das eschatologische Paradies. Da dient Jahve selbst als Grenzwache[6] oder auch als Feuer-

[1] Vgl. *Archiv für Religionswissensch.* VIII, S. 47.

[2] Vgl. Greßmann: *Eschatologie* S. 340 ff. [3] Ebd. S. 290 ff. 293.

[4] *Gen.* 2, 15. [5] So Dillmann[6] S. 64.

[6] *Zach.* 9, 8. Überliefert ist *miṣṣābā*, aber die LXX vokalisieren richtig *maṣṣēbā* (*ἀνάστημα*). Ein Teil — keineswegs die Gesamtheit! — der Mazzeben oder Malsteine ist, wie mir scheint, am besten durch die Heranziehung des Babylonischen zu erklären. Das hier in Betracht kommende Material des Alten Testamentes ist folgendes: *Gen.* 31, 44 ff. werden das Gebirge Gilead und der Ort Mizpa (in zwei Rezensionen) volksetymologisch als Mazzeben gedeutet. So wertlos diese Etymologie ist, so wertvoll ist die Anschauung, die wir dieser Stelle über die Mazzeben entnehmen können. Danach galten die Steinmale als Zeugen bei Verträgen (Haufe des Zeugen = Gal'ed, Gilead v. 44), als Wächter über die Heiligkeit des Bundes (Wache = Mizpa). Die Mazzebe selbst ist Zeuge und Wächter. Daneben wird aber auch die Gottheit als

mauer[1], um alle Feinde fernzuhalten. Auch das Schwert kehrt in der Eschatologie wieder, freilich niemals als Wächter, wohl

---

(Zeuge,) Wächter und Richter (v. 53) angerufen. Gottheit und Mazzebe gehören also aufs engste zusammen, die Gottheit wohnt ursprünglich in dem Stein. So kann *Zach.* 9, 8 Jahve als Wächter oder Wache bezeichnet sein, genauer ist *maṣṣēbā* die Grenzwache: das Grenzgebirge Gilead — auch Mizpa ist eine Grenzstadt Israels gegen Aram — darf nicht in feindlicher Absicht überschritten werden (v. 52). Beachtenswert ist noch, daß die Mazzebe speziell von Laban herstammen soll (vgl. Wellhausen, Gunkel zum Texte), dessen Name mit dem Mondgott zusammenhängt. Ferner: auf dem Berge Ebal errichtet Josua große Steine, schreibt das Gesetz darauf und verliest dann alle Worte des Gesetzes, den Segen und den Fluch (*Jos.* 8, 30 ff., *Dtn.* 27, 2 ff.). Mag das auch unhistorisch sein, jedenfalls kann so etwas nur erfunden werden, wenn man derartige Gesetzestafeln kannte, auf denen die Verträge (die *berît* mit der Gottheit), eventuell auch Segen- und Fluchformeln, standen. Als Mose den Vertrag mit Jahve geschlossen und die Israeliten auf das Gesetz verpflichtet hat, stellt er neben dem Altar zwölf Mazzeben auf (*Ex.* 24, 4). Hierher gehören ferner die zwölf Steine, der Gilgal, den Josua an der Grenze Palästinas, im oder am Jordan, erbaut haben soll (*Jos.* 4), eine hochheilige Stätte, wo die Israeliten beim Einzug ins gelobte Land beschnitten wurden — darum hieß er Hügel der Vorhäute (*Jos.* 5, 3) —, wo die junge Mannschaft Israels vielleicht alljährlich beschnitten wurde — solche Bräuche werden bei vielen Völkern gern an der Grenze vollzogen —, und wo der Anführer der himmlischen Heerscharen (ursprünglich Jahve Zebaoth selbst) dem Josua erscheint (*Jos.* 5, 13 ff.). Auch in Sichem richtet Josua einen großen Stein auf als Zeugen für den Vertrag zwischen Jahve und dem Volke; denn er (der Stein) hat alle Worte gehört, die Jahve mit uns geredet hat (*Jos.* 24, 26 f.). Als Samuel die Philister besiegt hat, verfolgt er sie und errichtet am Endziel einen großen Stein, der einen besonderen Namen erhält: Stein der Hilfe (I *Sam.* 7, 12). — Dieser Art von Mazzeben nun entsprechen genau die babylonischen Grenzsteine (*kudurru*). „Unter *kudurru*-Inschriften verstehen wir jene babylonischen Urkunden, welche in zum Teil nicht sehr regelmäßig gehauene Steinblöcke eingegraben sind und dazu dienen, die Grenze eines Grundstücks genau anzugeben, sowie das Besitzrecht des betreffenden Inhabers . . . in streng juristischer Weise und für alle Zeiten unveränderlich festzustellen. Charakteristisch sind ihnen die oft langatmigen Verwünschungen und Flüche, mit welchen derjenige bedroht wird, der es wagen sollte, das Besitzrecht anzufechten oder an Land und Grenzstein seine Bosheit in verbrecherischer Weise auszulassen" (Belser *Beitr. für Assyr.* II, S. 111).

aber als Mörder, zum Teil ebenso personifiziert und als selbständig dämonisches Wesen aufgefaßt wie im Genesisbericht.[2] Die Bewachung des Paradieses ist deshalb notwendig, weil der Sitz der Gottheit und die Wohnung der Dämonen (Himmel und Hölle) unmittelbar nebeneinander liegen.[3] Wir haben noch in der Gog-Magog-Legende Spuren eines einstigen Mythus, der von dem Angriff halbgöttlicher Feinde gegen den Gottessitz im Nabel der Erde erzählte.[4] Während dieser Mythus in der Endzeit spielt, kennen wir aus der Urzeit den Kampf Jahves gegen die halbgöttliche *Tiâmat* und ihr Geschlecht.[5] So ist es also verständlich, daß das Paradies bewacht wird, nicht nur um den Menschen den Zugang zu wehren, sondern schon vorher, ehe die Menschen ausgetrieben sind. Ein Cherub als Wächter des Paradieses ist eine verständliche, Adam hingegen als Beschützer des Gartens gegen Halbgötter oder Dämonen eine unverständliche Figur. Der Schluß scheint unabweisbar, daß Adam eine mythische Gestalt verdrängt hat und an ihre Stelle getreten ist.

Auffällig ist zweitens die Erschaffung Evas aus der Rippe Adams. „Dieser Zug der Sage ist in völliges Dunkel gehüllt, obgleich die Kommentare behaupten, daß, wenn einmal ein Teil des Mannes herausgenommen werden sollte, eine Rippe

---

Zuerst werden die Grenzen angegeben, dann die Zeugen aufgezählt, darauf folgen die Flüche unter Anrufung der Götter und oft auch der Name, den der betreffende Grenzstein führt. Über dem Texte finden sich die berühmten Bilder der Tierkreis- und Planetengötter (vgl. z. B. die Abbildungen bei Jeremias: *Das A. T. im Lichte des Alten Orients* S. 9), gewiß nicht bloß zum Vergnügen dort hineingemeißelt, sondern weil sie als Grenzwächter und Vertragsgötter galten; vgl. besonders Hommel: *Aufsätze und Abhandlungen;* ferner *KAT*[3] S. 627. Speziell auf einen Zusammenhang mit dem Tierkreis weist in Israel die Zwölfzahl der Steine, vielleicht auch Laban auf die Planetengötter.

[1] *Zach.* 2, 9.

[2] *Jes.* 27, 1; 34, 5, *Jer.* 47, 6, *Ez.* 21, 8 ff.

[3] Vgl. Greßmann *Eschat.* S. 185 ff.; 227 ff.

[4] *Ez.* 38 f. Vgl. dazu Greßmann: *Eschat.* S. 180 ff.

[5] Gunkel: *Schöpfung und Chaos.*

am nächsten läge."[1] So weit stimme ich mit Schwally überein. Dagegen halte ich seine Vermutung, Adam sei hier „als eine Art androgynes Wesen" gedacht, für unwahrscheinlich; Schwally hat sich durch seine falsche Emendation von Gen. 1, 27 irreführen lassen.[2] Bei der bewiesenen engen Beziehung der Paradieserzählung zu babylonisch-assyrischen Vorstellungen darf man auch hier an eine babylonische Parallele erinnern. Nach Berossus befahl Bel einem der Götter, ihm den Kopf abzuschlagen, mit dem herausfließenden Blute die Erde zu mischen und daraus die Menschen zu bilden.[3] Der wiederentdeckte Weltschöpfungsmythus *Enuma eliš* scheint diese Nachricht zu bestätigen. Als Marduk die Rede der Götter hörte, . . . öffnete er seinen Mund und sprach zu Ea . . .: „Blut will ich sammeln, Bein will ich [. . .], will hinstellen den Menschen".[4] Die Ausführung dieses Beschlusses fehlt leider noch. Da der Ausruf Adams, als er

[1] *Archiv für Religionswissensch.* IX, S. 175.

[2] Die von ihm betonte Schwierigkeit erkenne ich vollkommen an; er hat aber übersehen, daß man sie ebensoleicht heben kann, wenn man *Gen.* 1, 27 (merkwürdigerweise ebenso 5, 1) nicht das zweite *eos* in *eum*, sondern umgekehrt das erste *eum* in *eos* verbessert. Dann ist alles in schönster Ordnung: Und Gott schuf die Menschen nach seinem Bilde; nach dem Bilde Gottes schuf er „sie", als Mann und Weib schuf er sie. Schwallys Emendation ist deshalb völlig ausgeschlossen, weil dann auch die Gottheit, nach deren Bilde der androgyne Mensch geschaffen sein sollte, selbst androgyn sein müßte! Mag es auch in Babylonien oder sonstwo bei den Semiten androgyne Gottheiten gegeben haben, aber daß der Verfasser von *Gen.* 1 (der Verfasser des Priesterkodex!) eine derartige hochmythologische Anschauung deutlich und klar ausgesprochen haben sollte, wird niemand glauben und steht im Gegensatz zu dem überall sonst erkennbaren Wesen der israelitischen Religion, die nur verdunkelte mythische Überreste überliefert hat. Ganz anders wäre es, wenn Schwally sich beschränkt hätte, aus der unverständlichen Erschaffung Evas auf eine ursprünglich dahinter liegende mythische Vorstellung von einem androgynen Urmenschen zu schließen. Das ließe sich vielleicht hören.

[3] Die Nachricht des Berossus, die Schwally S. 173 zitiert, bezieht sich nicht auf den Urmenschen, sondern auf die mischgestaltigen Geschöpfe der Tiâmat. [4] *KAT*[3] S. 586.

sein Weib in Empfang nimmt: „Diese endlich ist Bein von meinem Bein[1] und Fleisch von meinem Fleisch“ fast wörtlich an Marduks Wort anklingt, so dürfte die Vermutung gerechtfertigt sein, daß die Schaffung Evas aus der Rippe der letzte Nachhall eines ursprünglich babylonischen Mythus ist, und daß Adam auch hier eine mythische Gestalt verdrängt hat.

Wie Gunkel gezeigt hat[2], hat Ezechiel in seiner Drohweissagung gegen den König von Tyrus[3] einen Mythus benutzt, der auch eine Paradiesgeschichte erzählt. Denn der Schauplatz des Mythus ist der Garten Eden auf dem Gottesberge, wo man unter feurigen Steinen d. h. Sternen[4] wandelt, also der Himmel oder das himmlische Paradies.[5] Im Mittelpunkt der Handlung steht ein wunderschönes, hochweises Geschöpf, das anfangs ohne Schuld und Makel ist, das sich aber später überhebt und infolgedessen vom Himmel auf die Erde gestürzt wird. Dies Wesen ist nicht der erste Mensch, sondern ein Cherub. Es wird nicht Adam, sondern schirmender Cherub[6] genannt und trägt ein Gewand von zwölf[7] Edel-

[1] Im Babylonischen dasselbe Wort iṣ-ṣi-im-[tu]m wie im Hebräischen ʿēṣem! [2] *Schöpfung und Chaos* S. 148, *Genesis*[2] S. 29. [3] *Ez.* 28.

[4] Über diese feurigen Steine hat man allerlei weit hergeholte Deutungen vorgetragen (vgl. die Kommentare), dabei aber die nächstliegende übersehen: sie sind nichts anderes als eine primitiv-naturwissenschaftliche, d. h. mythische Auffassung der Sterne, die als feurige Steine in der Himmelsmauer gedacht sind. Nach anderer Vorstellung werden sie als Edelsteine bezeichnet, die an dem Himmelsgewölbe funkeln. Vgl. Greßmann: *Eschat.* S. 108 ff., Anm. 1.

[5] Diese Vorstellung vom himmlischen Paradies, wonach das Paradies, die Götterwohnung, mit dem sichtbaren Himmel identisch ist, ist ganz anderer Art als das irdische Paradies und mit einem ganz anderen Vorstellungskomplex verbunden, so daß beide scharf unterschieden werden müssen. Mit Unrecht setzt Gunkel die Idee des Gottesberges auch in *Gen.* 2 f. voraus, da von einem Herabfließen der Ströme (von einem Berge) und von einer Bewässerung der ganzen Welt nicht die Rede ist.

[6] *Ez.* 28, 14.

[7] *Ez.* 28, 13 LXX. Frankenberg (*G G A* 1901 S. 682) behauptet, es handle sich in dieser Geschichte um einen Siegelring Gottes, der von

steinen. Sowohl die Zwölfzahl wie die Edelsteine[1] weisen auf einen Zusammenhang mit den Tierkreisgöttern hin, zu denen auch die Cherube[2] gehören. Für Ezechiel bedeutet der Cherub in diesem Kapitel wohl weiter nichts als ein Engel.[3] Der Prophet hat hier also die Farben, mit denen er den Sturz des Tyrerkönigs schildert, einem Mythus vom Engelfall entlehnt. Trotzdem darf man behaupten, daß Gen. 2f. und Ez. 28 auf eine gemeinsame außerisraelitische Quelle zurückgehen. Denn an der Stelle Adams muß in der Paradiesgeschichte einmal ein Cherub (oder eine ähnliche himmlische Gestalt) als Wächter des Gottesgartens gestanden haben. Schwerlich aber ist es erlaubt, Ez. 28 direkt als eine ältere Rezension von Gen. 2f. anzusehen, da die Differenzen zu groß sind, und da eine Entwicklung der Vorstellungen vom Paradiese nicht ausgeschlossen ist.

6 Resultat. Auf Schritt und Tritt zeigte sich uns, daß die Paradieserzählung sehr stark verdunkelt ist und darum eine lange, lange Geschichte erlebt haben muß. Ein mythischer Hintergrund ist an einigen Punkten noch zu erkennen, wenn

---

einem Cherub als Schatzhüter bewacht würde. Aber auf den Siegelring ist gar kein Gewicht zu legen, da er nicht zum Mythus gehört, sondern von dem Propheten mit Bezug auf den König von Tyrus beigemischt ist. Der hōtam tabnît (so ist mit einigen M S S und den Versionen zu lesen) enthält eine Anspielung auf den phönikischen König; tabnît ist kein Nomen appellativum, sondern proprium! Wir kennen ja den Namen gerade aus Phönikien; so hieß z. B. der Vater des Ešmun'azar.

[1] *KAT*[3] S. 628, Anm. 1.

[2] Vgl. Gunkel *Genesis*[2] S. 20 f. *Zum rel. gesch. Verständnis* S. 43 ff. Dibelius *Lade Jahves* S. 72 ff. *KAT*[3] S. 631 ff. Wie die Tierkreisgötter Grenzwächter (der irdischen wie der himmlischen Grenzen), so sind auch die Cherube (ursprünglich Träger, später) Wächter des Himmels. Beiden ist die Mischgestalt eigentümlich; doch sind sie nicht ausschließlich als Mischgestalten gedacht, wie *Ez.* 28 und I *Reg.* 7, 25 (die 3×4 Rinder, die das eherne Himmelsmeer tragen) beweisen.

[3] Genauer ein Stern-Engel. Denn die Cherube funkeln in dem Glanz des Himmels und stehen in Parallele zu den sternbesäten Rädern (des Himmelswagens). Vgl. auch *äth. Hen.* 61, 10, *Apk. Joh.* 4, 6 ff.

auch das Ursprüngliche nicht immer mit Sicherheit rekonstruiert werden kann. Ich erinnere an die vier Ströme, die aus einer Quelle entspringen, an die Schlange, die noch jetzt dämonische Züge trägt, an Eva, die als Unterweltsgöttin bezeugt ist, an die unverständliche Schöpfung des Weibes aus der Rippe Adams und an die Bewachung des Paradieses gegen göttliche Feinde. Die mannigfachen Stoffe, die hier zu einem Ganzen vereinigt sind, machen einen fast verwirrenden Eindruck und sind von ganz verschiedener Herkunft. Neben dem spezifisch Israelitischen, wie Adam als dem Ackersmann, begegnen uns in der Paradiesgeographie Elemente, die nach Mesopotamien weisen, während uns die Gestalt der Eva nach Phönikien führt und die Idee vom Garten Gottes kanaanitisch anmutet. Wir dürfen diese Beziehungen organisch verknüpfen und sagen, daß die Paradieserzählung aus Mesopotamien über Phönikien zu den Kanaanitern gekommen ist, die sie den Israeliten überliefert haben. Die Auswanderung aus Mesopotamien muß vor 1300 v. Chr. stattgefunden haben, wie die Geographie lehrt. Dazu stimmt die starke Verdunklung des Ursprünglichen, dafür spricht ferner der uralte Zug, der von einer Unwahrheit Jahves redet, und das bestätigt schließlich das erwähnte Sprichwort, das noch in die Zeit des Metriarchates zurückreicht.

Der Ursprung des Larenkultes

Von **Ernst Samter** in Berlin-Charlottenburg

Die Frage nach dem Ursprung des Larenkultes, die lange geruht hatte, ist in den letzten Jahren wieder in Fluß gekommen. Nachdem Wissowa in Roschers Lexikon den Nachweis unternommen, daß der Larenkult nicht mit dem Totenkulte zusammenhänge, daß die Laren vielmehr die Beschützer des ländlichen Grundstücks seien, hatte ich in meinen „Familienfesten der Griechen und Römer“[1] diese Auffassung zu widerlegen versucht. Im siebenten Bande dieser Zeitschrift hat dann Wissowa seine Anschauungen über die ursprüngliche Bedeutung der Laren sehr nachdrücklich verteidigt. Wie alle Arbeiten Wissowas haben auch diese Ausführungen des besten Kenners der römischen Sakralaltertümer mir mannigfache Belehrung und Anregung gebracht. Ich habe seine Darlegungen und die Gründe, die ich für meine Auffassung der Laren vorgebracht hatte, inzwischen wiederholt erwogen und nachgeprüft. Das Ergebnis dieser Prüfung teile ich im folgenden mit.

Ich muß zunächst bekennen, daß ich in einem wesentlichen Punkte Wissowa mißverstanden hatte. Wissowa hatte erklärt, man müsse bei der Deutung der Laren nicht vom Herdkulte, sondern vom Kulte der Compita ausgehen, da erst aus diesem der Kult der Hauslaren entstanden sei.[2] Ich hatte dies so verstanden, daß Wissowa die Compitallaren, d. h. die Beschützer des ganzen Bezirkes, als das Ursprüngliche betrachte und aus ihnen erst die Einzellaren abgeleitet glaube. Daher hatte ich die Frage aufgeworfen, welchen von den Compitallaren sich

[1] S. 105 ff. [2] Roschers *Lex.* II, 1875 f.

denn der einzelne zum Kulte an seinem Herde ausgewählt habe.[1] Aus Wissowas neuen Ausführungen sehe ich, daß hier ein Mißverständnis vorlag. Auch Wissowa betrachtet die Einzellaren als das Ursprüngliche, nur meint er, diese seien ursprünglich nicht im Hause, sondern auf der Grenze der Grundstücke verehrt worden. An dieser Grenze stehe die Compitalkapelle, die so viel Öffnungen habe, wie Grundstücke dort zusammenstoßen, davor auf jedem Grundstück ein eigener Altar für dessen Lar.[2] Meine Frage wird durch diese Aufklärung natürlich erledigt, gleichzeitig aber erhebt sich eine neue, nicht minder große Schwierigkeit.

Unter *compitum* wird zunächst stets die Stelle verstanden, wo mehrere Wege, nicht wo mehrere Grundstücke zusammenstoßen.[3] Dann aber zeigen uns die Berichte über die Compita und ihre Feste, daß dabei nicht die Bewohner weniger Grund-

[1] a. a. O. S. 107.

[2] *Archiv für Religionswissensch.* VII, S. 48.

[3] Varro b. Non. 94, 27 *ab unoquoque compito ternae viae oriuntur.* Cic. *de leg. agr.* I, 7 in *triviis aut in compitis.* Ovid. *fast.* I, 142 *in ternas compita secta vias. Schol. Pers.* V, 35 *ramosa compita*]*dicit plures vias habentia. — compita*] *proprie dicuntur, ubi multae conveniunt viae.* Schol. Pers. IV, 28 *compita sunt loca in quadriviis quasi turres, ubi sacrificia finita agricultura rustici celebrant. merito pertusa, quia in omnes quattuor partes pateant. — compitum est non solum in urbe locus, in quem plurimis viis itur, sed etiam viae publicae ac diverticuli aliquorum confinium, ubi aediculae consecrantur patentes.* Varro *de l. L.* VI, 25 *ubi viae* competunt. Serv. *Georg.* II, 382 *Pagus et compita*] *id est per quadrivia, quae compita appellantur ab eo, quod multae viae in unum confluant.* Philarg. *Verg. Georg.* II, 382 *compita, ut Trebatio placet, locus ex pluribus partibus in se vel in easdem partes ex se vias atque itinera dirigens.* Auch Wissowa selbst erklärt in der *Enzyklopädie* (IV, 792) *compitum* als Wegekreuzung, in seiner *„Religion der Römer"* (S. 148) sagt er: „Die Laren werden auf dem Lande verehrt, an den *compita*, d. h. an den Kreuzwegen bzw. an der Stelle, wo mehrere Grundstücke zusammenkommen." Nur im zweiten Teile der Scholien zu Pers. IV, 28 kommt — nicht recht deutlich — etwas von einer Grenze (*aliquorum confinium*) vor, aber auch hier wird doch ausdrücklich von den Wegen am *compitum* (*viae publicae ac diverticuli*) gesprochen. Wissowa erwähnt übrigens die Stelle nicht, will sie also offenbar nicht für seine Erklärung verwerten.

stücke, sondern die Bewohner eines ganzen Bezirkes beteiligt waren.[1] Wissowa selbst spricht ja von einem fröhlichen Volksfest der Gaugenossen (Religion und Kultus der Römer S. 149) und von dem kirchspielartigen Charakter der Compitalbezirke (gesammelte Abhandlungen S. 237, 3). Soll man sich etwa vorstellen, daß die Grundstücke aller Gaugenossen am *compitum* zusammenstießen? Oder soll man glauben, daß alle Angehörige eines solchen Kirchspiels ihr Opfer an einem Heiligtum darbrachten, das nur den Schutzgöttern von drei oder vier anliegenden Grundstücken geweiht war? Beides ist gleich unmöglich. — Die Schwierigkeit löst sich, wenn wir die Stelle Grom. Lat. S. 302, 20 ff., auf die allein Wissowas Ansicht von der Verehrung der Einzellaren am Compitum sich gründet, näher ansehen. Sie lautet: *Fines templares sic quaeri debent, ut si in quadrifinio est positus et quattuor possessionibus finem faciet, quattuor aras quaeras* [cod. *quaeris*], *et aedes quattuor ingressus habet, ideo ut ad sacrificium quisquis per agrum suum intraret. quodsi desertum fuerit templum, aras sic quaeris. longe a templo quaeris pedibus XV et invenis fundamenta aliqua. quod si inter tres, tres ingressa habet: inter duos dua ingressa habet templum.* Vgl. Tf. 30, Fig. 226.

Es fällt natürlich sofort auf, daß hier weder das Wort *compitum* noch das Wort *Lares* vorkommt. Mit den Larenkapellen haben die hier beschriebenen Heiligtümer nur das eine gemeinsam, daß sie auch mehrere Türen haben. Weil aber die Larenkapelle mehrere Eingänge hat, dürfen wir doch nicht jeden Tempel, der auch drei oder vier Türen hat, für ein Larenheiligtum erklären. Was für ein sacellum hier gemeint sei, kann ich natürlich nicht sicher angeben, offenbar beziehen sich die Angaben auf ländliche Heiligtümer, die an den Grenzen

[1] Vgl. auch Philarg. *Verg. Georg.* II, 382 *ubi pagani agrestes buccina convocati solent certa inire consilia.* In der Inschrift *C. I. L.* IX, 1618 errichten zwei Stifter *paganis communibus pagi Lucul. . . . porticum cum apparatoriis et compita.*

von Grundstücken liegen[1], vielleicht auf Kapellen des Terminus oder Silvanus; jedenfalls sind wir nicht berechtigt, eine Stelle, die mit allem, was wir sonst von dem Compitalienkulte wissen, in Widerspruch steht und die kein Wort vom Larendienste enthält, auf den Larenkult und die Compita zu beziehen. Dieses Zeugnis fällt also fort, dann aber bleibt für die Compita bezeugt nur der Dienst der Bezirkgötter, für die Einzellaren nur der Dienst am Herde. Es hat daher, da ja auch Wissowa den Einzellar als das Ursprüngliche betrachtet, sein Bewenden dabei, daß eine Erklärung des Larendienstes vom Herdkulte ausgehen muß.

Gegen Wissowas Annahme, daß der Lar der Schützer des Grundstückes, also eine am Orte haftende Gottheit sei, hatte ich die Tatsache angeführt, daß der Lar von der Familie mitgenommen wird, wenn diese ihr Haus verläßt.[2] Ich muß jetzt Wissowa zugeben, daß nicht alle von mir angeführten Zeugnisse beweiskräftig waren. Wenn ich darauf hingewiesen hatte, daß Aeneas die Laren aus Troja mitbringt, so hält Wissowa mir mit Recht entgegen[3], daß nach der besten Überlieferung die von Aeneas mitgebrachten Herdgötter nicht die Laren, sondern die Penaten sind. Ebenso muß ich zugeben, daß auch bei Ovid. fast. IV, 803 und Tibull II, 5, 42 (Stellen, die Wissowa selbst früher[4] in meinem Sinne verwertet hatte) möglicherweise — sicher ist dies natürlich keineswegs — eine Verwechselung von Laren und Penaten vorliegen kann. Sicher beweiskräftig aber ist eine andere Stelle, die ich angeführt hatte und die Wissowa in seinem Widerlegungsversuche nicht erwähnt hat. In der zweiten Szene von Plautus' Trinummus

[1] Das meint offenbar auch Mommsen (*Unterital. Dial.* 140), der zwar, von O. Jahn auf den Ausdruck *compita pertusa* hingewiesen, diese Bezeichnung für die Beschreibung der oben angeführten Stelle braucht, aber dabei durchaus nicht etwa an den Larenkult denkt, sondern von Hortus und Silvanus spricht. [2] *Familienfeste* S. 108.

[3] *Archiv für Religionswissensch.* VII, 56, 1.

[4] Roschers *Lex.* II, 1878.

wird dem Lar nach dem Einzug in das neue Haus geopfert. Callicles sagt hier (v. 39 ff.):

Larem corona nostrum decorari volo:
Uxor, venerare ut nobis haec habitatio
Bona fausta felix fortunataque evenat.

Der Plural *Lares* wird kollektiv für die Gesamtheiten der Herdgottheiten gebraucht[1], der Singular aber wird wohl metonymisch für Herd und Haus verwendet, bezeichnet aber, wie leicht verständlich, nie die Gesamtheit der am Herde verehrten Gottheiten. Deshalb ist es ganz ausgeschlossen, auch an der angeführten Stelle des Trinummus unter *Lar* die Penaten zu verstehen. Wenn man also hier im neuen Hause dem alten Lar opfert, so ist dies ein bündiger Beweis dafür, daß der Lar nicht, wie Wissowa meint, am Orte haftet, ein Beweis, der natürlich nicht dadurch widerlegt werden kann, daß an anderen Stellen, wo von dem Mitnehmen der Laren die Rede ist, möglicherweise eine Verwechselung mit den Penaten vorliegt.[2]

[1] Ebenda 1876.

[2] Daß Plautus auch sonst den Lar als Schutzgott der Familie, nicht des Grundstückes betrachtet, zeigt Merc. 834 *di penates meum parentum, familiai Lar pater.* Wissowa (*Archiv für Religionswissensch.* VII, 42, 1) meint, man könnte geneigt sein, aus dieser Stelle zu schließen, daß Plautus die Laren mit den Seelen der Vorfahren identifiziere, doch passe dazu weder Merc. 836 *ego mihi alios deos penatis persequar, alium Larem* noch der Aululariaprolog. In bezug auf die erstere Stelle ist man geneigt, Wissowa zuzustimmen, wenn man nur den von ihm zitierten Teil des Verses liest. Wissowa hat nicht beachtet, daß der Vers weitergeht *„aliam urbem, aliam civitatem“*. Die Zusammenstellung *Lar, urbs, civitas* zeigt deutlich, daß *Lar* hier überhaupt nicht die Gottheit, sondern das Haus bezeichnet. Plautus stellt hier drei Stufen des engeren und weiteren Heimatsbegriffes nebeneinander: Haus, Stadt, Staat. Im Prolog der Aulularia aber sagt der Lar nur, daß er schon viele Jahre das Haus bewohne, schon in der Zeit des Großvaters es beschützt habe. Daraus läßt sich ein Schluß auf Plautus' Auffassung des Larenkultes überhaupt nicht ziehen, jedenfalls geht nicht im mindesten daraus hervor, daß Plautus den Lar nicht für den Ahnherrn gehalten habe. — Leo (*Plautin. Forschungen* 192, 1) vermutet übrigens, daß der Lar im Aululariaprologe an die Stelle des vor dem Hause stehenden ἥρως des griechischen

Von dem zur Erde gefallenen Bissen sagt Plinius (n. h. 28, 27): *adoleri ad Larem piatio est.* Da nun bei den Griechen der herabgefallene Bissen den ἥρωες, bei modernen Völkern den „armen Seelen" gehört[1], so hatte ich es als wahrscheinlich bezeichnet, daß auch in Rom die Geister, denen der auf den Boden fallende Bissen zukommt, ursprünglich mit den Seelen identisch sind. Wissowa (Archiv für Religionswissensch. VII, 45) wendet hiergegen ein, daß auch hier wieder unter *Lar* die Penaten zu verstehen seien. Er meint, Plinius hätte anstatt *ad Larem* ebensogut sagen können *adoleri ad deos penates* oder *in focum dari.* Ersteres ist aber deswegen ausgeschlossen, weil auch hier, wie in der Trinummusstelle, der Singularis *Lar* gebraucht ist und, wie oben erwähnt, nicht dieser, sondern nur der Pluralis *Lares* für die Herdgottheiten im allgemeinen, also gleichbedeutend mit den Penaten gebraucht wird. Eine direkte Vertauschung von Laren und Penaten liegt also sicher nicht vor. Mit *focus* gleichbedeutend wird *Lar* allerdings gebraucht, hier aber ist es sehr unwahrscheinlich, daß Plinius, der hier, wie der technisch-sakrale Ausdruck *adoleri* zeigt, augenscheinlich eine alte sakrale Vorschrift wiedergibt, dabei die Metonymie *Lar=focus* brauchen sollte. Unter Lar wird daher aller Wahr-

Originals getreten sei. Schusters Versuch (*Quomodo Plautus Attica exempla transtulerit,* Greifsw. Dissert. 1884, S. 23 ff.), alle Erwähnungen des Lar bei Plautus — nur den Prolog der Aulularia nimmt er gerade aus — aus griechischem Brauche zu erklären, scheint mir nicht berechtigt.

[1] Vgl. *Familienfeste* S. 108 ff. Unrichtig urteilt über den Sinn der Pliniusstelle Otto in seinem Aufsatze *Mania und Lares* (*Archiv für lat. Lexikographie* 1906, 114). Er meint, Plinius spreche unmißverständlich nur von der schlimmen Vorbedeutung, die ein zu Boden fallender Bissen hervorbringe; dessen *piatio* sei die Verbrennung des Bissens im Herdfeuer, was ein von dem erwähnten Opfer an die Seelen völlig verschiedener Gedanke sei. Otto hat nicht bedacht, daß ein solches Verbrennen im Herdfeuer eben nur darum eine *piatio* ist, weil es ein Opfer an die am oder im Herdfeuer verehrte Gottheit ist. — Zu beachten ist auch, daß in mehreren der von mir (*Familienfeste* S. 109 f.) angeführten modernen Bräuche die herabgefallenen, für die „armen Seelen" bestimmten Bissen, wie in Rom, ins Herdfeuer geworfen werden.

scheinlichkeit nach hier wirklich der Lar zu verstehen sein. Aber selbst wenn das Unwahrscheinliche der Fall sein sollte und unter *Lar* wirklich nicht die Gottheit, sondern der Herd zu verstehen wäre, so würde daraus noch keineswegs so sicher, wie Wissowa annimmt, folgen, daß das hier erwähnte Opfer den Penaten gelte. Denn mit dem täglichen Speiseopfer an die Penaten, mit dem Wissowa (S. 45) den Brauch zusammenbringt, hat diese *piatio* — Wissowa geht über diesen Ausdruck, der auf einen ganz anderen Charakter des Ritus hinweist, hinweg — nichts zu tun. Es bliebe also auch dann immer noch eine offene Frage, an welche von den am Herde verehrten Gottheiten sich das Opfer richte. Daß die Penaten nichts mit den ἥρωες oder Seelen zu tun haben, steht fest. Das Wesen der Laren soll erst erwiesen werden (daß Wissowas Auffassung als Ortsgeister nicht zutreffen kann, hat sich schon aus dem Vorhergehenden ergeben), somit ist jener Ritus, selbst für den unwahrscheinlichen Fall, daß bei Plinius unter Lar nicht wirklich der Lar zu verstehen wäre, zum mindesten eine Mahnung, zu untersuchen, ob nicht zu dem Wesen des neben den Penaten verehrten Lar das besser stimme, was wir von der Bedeutung des Ritus bei anderen Völkern wissen.

Zum Beweise des Zusammenhanges des Laren- und Seelenkultes hatte ich das Ritual der Compitalien verwertet.[1] Hier erhebt Wissowa (S. 53 ff.) besonders energischen Widerspruch. Ich hatte das Aufhängen der wollenen Puppen als Ersatz für ein Menschenopfer aufgefaßt. Wissowa bestreitet, wie schon früher, die Existenz von Menschenopfern im altrömischen Ritual, er erklärt, er werde bei seiner Ansicht bleiben, bis man ihm ein einziges, auf Tatsachen beruhendes Zeugnis dafür beibringe. Auf eine solche Tatsache des ältesten römischen Kultes hatte ich schon früher[2] hingewiesen, auf den Ritus der Luperkalien. Bei den Luperkalien werden zwei Jünglinge mit dem blutigen

[1] *Familienfeste* S. 111 ff.

[2] a. a. O. S. 113, 3. *Berliner phil. Wochenschrift* 1902, Nr. 29, 910.

Opfermesser an der Stirn berührt und dann sofort mit in Milch getauchter Wolle gereinigt, worauf sie laut auflachen mußten.[1] Das ist, wie Diels gesehen[2], eine deutliche Substitution des Menschenopfers. Wer das Vorkommen von Menschenopfern bei den Römern leugnet, muß eine andere Erklärung des Luperkalienritus beibringen, was Wissowa nicht getan hat.[3] Aber auch außer dem Luperkalienbrauche finden wir deutliche Spuren von altrömischen Menschenopfern. Die 12 Tafelgesetze geboten, den Erntedieb „der Ceres zu töten"[4], was doch wohl nichts anderes heißen kann, als daß man den Schuldigen als Sühnopfer für Ceres hinrichtete. Wissowa erklärt freilich Mommsens Auffassung der Todesstrafe als Opferung[5] für unmöglich, einmal, weil die altrömische Sakralordnung kein Menschenopfer kenne, dann aber auch deswegen, weil die Opferung des Verbrechers dem Grundsatze widersprechen würde, daß die Opfergabe rein und vollkommen sein muß. Daß das römische Ritual aber kein Menschenopfer kenne[6], muß erst erwiesen werden und darf deshalb unmöglich als Argument geltend gemacht werden. Das zweite Bedenken läßt sich leicht durch die griechische Analogie widerlegen. Auch in Griechenland finden wir, genau wie in Rom[7], die Vorschrift, daß nur ein tadelloses Tier sich zur Opfergabe eigne[8], trotzdem hat man Verbrecher als Sühnopfer geschlachtet[9]: die Vergleichung kann zwar selten etwas direkt beweisen, sie schärft aber unseren Blick für das Mögliche; was in Griechenland als be-

[1] Plut. *Romul.* 21. [2] *Sibyllin. Blätter* S. 69, 2.

[3] Er weist bei der Besprechung des Ritus (*Religion und Kultus der Römer* S. 173, 3) auf Diels' Erklärung hin, ohne einen Widerspruch hinzuzufügen.

[4] Plin. *n. h.* 18, 12 *frugem quidem aratro quaesitam furtim noctu pavisse ac secuisse XII tabulis capital erat suspensumque Cereri necari iubebant.* [5] *Strafrecht* S. 902. 918.

[6] *Religion und Kultus der Römer* S. 326, 4.

[7] Vgl. Wissowa a. a. O. 351.

[8] Vgl. Stengel *Griech. Kultusaltertümer*[2] S. 107.

[9] Stengel a. a. O. S. 116. 117.

zeugte Tatsache feststeht, kann man schwerlich, ohne daß andere Gegengründe vorliegen, für Rom von vornherein als unmöglich ablehnen.

Ein weiteres Beispiel für altrömische Menschenopfer bietet der Devotionsritus. Blieb der an Stelle des Feldherrn devovierte Legionar am Leben, so mußte eine mindestens sieben Fuß hohe Figur in der Erde vergraben und ein Sühnopfer dargebracht werden.[1] Mit Recht hat Deubner[2] betont, die stellvertretende Puppe zeige, daß in der ältesten Zeit der am Leben gebliebene Devovierte unbedingt dem Tode verfallen war; meines Erachtens bleibt die Devotion überhaupt unverständlich, wenn man mit Wissowa annimmt, den Römern der ältesten Zeit sei der Gedanke fremd gewesen, daß das wertvollste Opfer, das man den Göttern darbringen kann, der Mensch sei.

Ein ganz analoges Opfer von Puppen an Stelle des Menschenopfers, das der Gottheit eigentlich gebührt, finden wir bei dem Argeerfeste, nur daß hier die Puppen nicht wie bei der Devotion begraben, sondern ins Wasser geworfen werden. Wissowa (S. 53) sucht den Hinweis auf das Substitutionsopfer der Argei mit der Bemerkung zu widerlegen, daß diese dem *graecus ritus* angehören. Daß der Name der *Argei* nur auf dem Wege der griechischen Orakelpoesie in den römischen Kult gekommen sein kann, hat schon Diels erwiesen[3], und Wissowa hat gezeigt, daß es nicht unbedingt notwendig ist, ein vor dem Feste der 27 Kapellen existierendes Fest der 24 Kapellen anzunehmen.[4] So würde man den rein griechischen Charakter des Festes für erwiesen halten können, wenn nicht der Ritus selbst widerspräche. Mit der Ausführung der Kulthandlungen des griechischen Ritus sind die *X viri sacris faciundis* betraut[5], aber nicht sie,

[1] Liv. VIII, 10, 12.

[2] Deubner *Die Devotion der Decier, Archiv für Religionswissensch.* VIII, Beiheft S. 81. [3] *Sibyllin. Blätter* S. 43, 2.

[4] Pauly-Wissowa *Realenzyklopädie* II, 694 (=*Gesammelte Abhandlungen* S. 218 ff.).

[5] Wissowa *Religion und Kultus der Römer* S. 461.

sondern die altrömischen Pontifices sind beim Argeerfeste beteiligt, und die *flaminica* legt während des Festes Trauer an[1], was nur für altrömische Feste bezeugt ist.[2] Diese Tatsachen, die auf ein höheres Alter und einheimischen Charakter des Festes hinweisen, sind Wissowa nicht entgangen. „Dem steht aber gegenüber der unrömische Charakter des ganzen Festritus. Der Brückensturz der Strohmänner leidet doch wohl keine andere Deutung als die auf Ersatz eines Menschenopfers; Menschenopfer aber sind dem altrömischen Kulte durchaus fremd.“[3] Wissowa lehnt also in seinem Aufsatze über den Larenkult den Hinweis auf das Menschenopfer beim Argeerfeste mit der Begründung ab, dieses gehöre dem griechischen Ritus an, an der anderen Stelle aber begründet er den rein griechischen Charakter des Argeeropfers durch die Behauptung, der römische Ritus kenne kein Menschenopfer. Daß das ein unzulässiger Zirkelschluß ist, wird doch wohl niemandem zweifelhaft erscheinen. Wie es möglich war, daß ein durch einen sibyllinischen Spruch angeordnetes Opfer unter Beteiligung der altrömischen Priester, also *Romano ritu* vollzogen wurde, vermag ich nicht anzugeben, das aber scheint mir zum mindesten aus dem römischen Ritus der Feier hervorzugehen, daß das Menschenopfer und seine Ersetzung durch die Puppen, wenn es auch durch einen griechischen Spruch angeordnet sein mag, den Römern nicht so fremdartig erschienen sein kann, wie man es nach Wissowas Behauptung von dem unrömischen Charakter des Menschenopfers annehmen müßte.[4]

[1] Gell. 10, 15, 30. Ovid. *fast.* 3, 397. Dionys. 1, 38. Plut. *qu. R.* 86.

[2] Wissowa *Realenzyklopädie* II, 698 (= *Gesammelte Abhandlungen* S. 226). [3] Wissowa a. a. O.

[4] Zum Beweise dafür, daß die römische Religionsanschauung das Menschenopfer ausschloß, soll, wie Wissowa (*Religion der Römer* S. 354) bemerkt, schon der Hinweis auf die verschiedene Behandlung der Menschen und der Tiere beim Ver sacrum genügen, bei dem die Tiere geopfert, die Menschen aber außer Landes gejagt werden. Wie ich schon in meiner Besprechung von Wissowas Werk (*Berliner phil. Wochenschrift* 1902, Nr. 29, 910) darlegte, wäre diese Folgerung dann zutreffend, wenn die uns über-

Von der Puppe des Devotionsritus und den Strohpuppen des Argeerfestes sind meines Erachtens die Wollpuppen unmöglich zu trennen, die bei den Compitalien zur Nachtzeit an den Larenkapellen und den Türen der einzelnen Häuser aufgehängt wurden.[1] Wissowa hat freilich für diesen Brauch eine andere Erklärung gegeben, die näherer Prüfung bedarf. Die *effigies* und *pilae*, die an den Compitalien als Gabe für die Laren aufgehängt werden, sind nach Wissowas Ansicht (S. 54 f.) nichts anderes als das Kinderspielzeug, das die Mädchen beim Austritt aus dem Kindesalter den Laren darbrachten; er vermutet, daß diese die Symbole der abgelaufenen Kindheit nicht an einem beliebigen Tage des Jahres (also nicht an dem

---

lieferte Form des Ver sacrum die älteste und ursprüngliche wäre, was sehr unwahrscheinlich ist. Daß die Ausstoßung nicht etwa an die Stelle einer ursprünglichen Opferung getreten sei, folgert Wissowa aus Sueton. *Caes.* 81 *equorum greges, quos in traiciendo Rubicone flumine consecrarat ac vagos sine custode dimiserat.* Er schließt aus dieser Stelle, daß die Ausstoßung oder Preisgabe die gegebene Ausführungsform der *consecratio* lebender Wesen sei. Daß dies als allgemeine Regel unzutreffend ist, ergibt sich schon aus dem Ver sacrum selbst. Denn bei diesem werden ja die Tiere eben nicht, wie von Caesar am Rubicon, losgelassen, sondern geopfert. — Daß Cicero und Livius, auf die Wissowa sich a. a. O. beruft, das Menschenopfer für eine ganz unrömische Sitte erklären, hat selbstverständlich keinerlei Beweiskraft.

[1] Das Aufhängen an den Türen zieht Wissowa (S. 53, 1) in Zweifel, weil es nur bei Macrob. *Sat.* I, 7, 35 erwähnt werde, dessen Bericht stark entstellt sei. Die Entstellung sieht er darin, daß die Forderung des von Macrobius angeführten Orakels *ut pro capitibus capitibus supplicaretur* keine Erklärung für den Brauch des Aufhängens der *maniae* gebe, dessen Erwähnung sich ganz unorganisch anschließe, sondern für das Opfer *capitibus allii et papaveris*. Letztere Bemerkung ist zutreffend, aber der daraus gezogene Schluß ist sicher unrichtig. Macrobius hat offenbar verschiedene Quellen vor sich gehabt und der Orakelerzählung aus einer anderen Vorlage die Notiz über das Anhängen der Puppen an den Türen angereiht. Daraus kann man keineswegs schließen, daß die letztere Angabe wertlos ist, die Tatsache, daß Macrobius die beiden Nachrichten nicht miteinander in engem Zusammenhang verarbeitet hat, spricht vielmehr gerade dafür, daß er die ihm vorliegenden Notizen unentstellt wiedergegeben hat.

Geburtstage, der das Kindesalter abschloß), sondern am Jahresfest der Laren weihten, ebenso wie ja die Knaben zur Anlegung der *toga libera* auch ein bestimmtes Fest, die Liberalia, wählten. Diese Erklärung kann aus mehreren Gründen nicht zutreffen. Wissowa selbst hebt richtig die Analogie hervor zwischen der Weihung des Spielzeugs durch die Mädchen und der *bullae* durch die Knaben. Letztere wurden aber den am Herde verehrten Laren, nicht den Compitallaren geweiht.[1] Es wäre deshalb zunächst schon auffallend, daß die analoge Weihung seitens der Mädchen sich an die Compitallaren wenden sollte. Aber noch schwerer wiegende Gründe widerlegen die Annahme Wissowas. Schon Roßbach hat richtig bemerkt, daß es für die Mädchen kein dem *tirocinium fori* entsprechendes Fest gab, an dessen Stelle vielmehr die Hochzeit stand[2], was bei dem frühen Heiratsalter der römischen Mädchen nicht weiter auffallend ist.[3] Erst vor der Hochzeit legt das Mädchen die *toga praetexta* ab, die der Knabe vor der Annahme der *toga virilis* auszieht[4], vor der Hochzeit legt das Mädchen die *tunica recta* an, die der Knabe zusammen mit der *toga virilis* erhält.[5] Erst vor der Hochzeit bringen daher die Mädchen die Kinderkleider als Weihgabe dar.[6] Das zeigt auch gerade die Stelle des Varro, auf die Wissowa seine Annahme gründete:

> *Suspendit Laribus manias, mollis pilas*
> *reticula ac strophia.*[7]

Zu der Tracht, die das Mädchen am Tage vor der Hochzeit anlegt, gehört außer der *tunica recta* das *reticulum luteum*

[1] Dies geht daraus hervor, daß *Schol. Cruq. Hor. sat.* I, 5, 69 und *Schol. Pers.* V, 31 statt der Laren (Persius a. a. O., Porphyr. *Hor.* a. a. O.) die Penaten nennen; nur die Herdlaren, aber nicht die am Compitum verehrten, konnten mit den Penaten verwechselt werden.

[2] August Roßbach *Untersuchungen über die römische Ehe* S. 417.

[3] Vgl. Friedländer *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*[6] I, S. 563 ff. [4] Fest. S. 245a, 11. Propert. 5, 11, 33.

[5] Plin. VIII, 194. [6] Arnob. II, 67.

[7] Varro *sat. Men. fr.* 463. Buech. (*Non.* S. 538, 15).

rectum[1], daher muß man doch wohl annehmen, daß es erst nach Anlegung dieses neuen *reticulum* das bisher getragene den Laren weiht. Wir müssen also auch die Varrostelle, wie es auch früher schon geschehen, auf die Hochzeit beziehen[2], und wir dürfen mit Grund annehmen, daß auch die als Weihgabe den *bullae* der Knaben entsprechenden Puppen[3] erst unmittelbar vor der Hochzeit geweiht wurden, ebenso wie auch die griechische Braut erst vor der Hochzeit neben dem Haarnetz ihre Puppen und anderes Spielzeug als Opfergabe darbringt.[4] Dann aber ist es unmöglich, daß die Weihung auf die Compitalia verlegt wurde. Damit fällt Wissowas Vermutung, daß die Puppen der Compitalien identisch mit den Spielpuppen der Mädchen sind, und solange bis eine andere Erklärung beigebracht wird, muß ich daran festhalten, daß diese aufgehängten Wollpuppen ebenso aufzufassen sind wie die begrabene Puppe bei der Devotion und die ertränkten Strohpuppen des Argeerfestes, also als Ersatz eines Menschenopfers zu betrachten sind.

Der Zusammenhang der Compitalien mit dem Kulte der unterirdischen Mächte, der hierdurch wahrscheinlich gemacht ist, wird bestätigt durch die nächtliche Darbringung dieser Puppen. Wissowa (S. 55) bestreitet freilich auch, daß man von einer solchen nächtlichen Darbringung sprechen könne. Es handle sich dabei gar nicht um ein Opfer: das Festopfer bestehe aus Kuchen und einem Ferkel und finde am Tage statt. Die Puppen habe man nur deswegen in der Nacht angebracht, damit am frühen Morgen die Kapelle im Schmucke ihrer Weihgaben dastehe, ebenso wie heute noch vielfach vor hohen Kirchenfesten die Jugend des Dorfes die Nacht zur Aus-

[1] Fest. S. 286 b.

[2] Daß das *strophium* nicht zur Kleidung des heranwachsenden Mädchens gehört haben könne, wie Otto (*Archiv für lat. Lexikographie* 1906, 115) behauptet, ist unbegründet. Weiteres über die Varrostelle s. u.

[3] Pseudacr. *Schol. Hor. vet.* (ed. Keller) *Sat.* I, 5, 65 *qui togam sumunt, solent bullam Laribus donare. . . . pueri bullas donabant Laribus, puellae pupas.* [4] *Anthol. Palat.* VI, 280.

schmückung des Gotteshauses benütze. Aber daß die Puppen nicht bloß eine Dekoration der Kapellen darstellen, scheint mir nach allem, was wir über sie wissen, völlig klar, selbst nach Wissowas Auffassung sind sie „Weihgaben“: wenn eine Weihgabe aber regelmäßig zur Nachtzeit dargebracht wird, darf man doch wohl von einer nächtlichen Darbringung des Opfers sprechen, und diese nächtliche Weihung kann unmöglich dadurch widerlegt werden, daß ein anderes Opfer am Tage dargebracht wurde.[1]

Mit den Laren gemeinsam wird nach Macrob. I, 7, 34 die angebliche „Mutter der Laren“, die Mania verehrt, die auch von Varro de l. L. IX, 61 (vgl. Arnob. III, 41) als die Mutter der Laren bezeichnet wird. Wissowa bestreitet die Existenz dieser Göttin. Ich hatte schon früher[2] einen vorsichtig formulierten Zweifel an der Richtigkeit seiner Auffassung geäußert, nach genauerer Prüfung der Sachlage muß ich jetzt diesen Zweifel wesentlich schärfer fassen. Wissowa[3] meint, die vermeintliche Göttin habe ihren Ursprung nur der — volkstümlichen oder gelehrten — Deutung des Compitalienritus zu danken. *Maniae* sei ursprünglich ein Name für die Kinderpuppen, die den Laren an den Compitalien aufgehängt worden seien. Dann sei das Wort zur Bezeichnung eines Popanz geworden, und *maniae* seien im Volksglauben an die Seite der *Larvae* als Gespenster getreten. So sei man schließlich zu der Mania in der Einzahl gekommen, die man teils des Namens wegen als Mutter der Manen, teils wegen der *maniae* bei der Compitalienfeier als Larenmutter in das Göttersystem einreihte. In seinem Aufsatz „Mania und Lares“ (Archiv für lat. Lexikogr. 1906, 115) bemerkt Otto, dies heiße den Sachverhalt gewalt-

[1] Die Erwähnung dieses Opfers bei Propert. IV, 1, 23 hätte ich, wie ich Wissowa zugeben muß, nicht als Argument für meine Auffassung der Laren anführen sollen. Auch das Opfer an den Lar beim Todesfalle scheint mir jetzt nicht mehr sicher beweiskräftig.

[2] *Familienfeste* 111, 2. [3] Roschers *Lex.* II, 2324.

tätig umkehren. Otto betont, es sei nirgends bezeugt, daß je eine Kinderpuppe *mania* genannt worden sei; wo von der Weihung einer solchen die Rede sei, heiße sie *pupa*.[1] Dagegen sei es gut bezeugt, daß man unter *maniae* Fratzengesichter verstand, und daß die Ammen den widerspenstigen Kindern mit der Mania drohten[2], was doch den Eindruck großer Altertümlichkeit mache und schwerlich auf dem Mißverständnis beruhe, daß man zu einer gewissen Zeit vergessen hatte, daß die an den Compitalkapellen aufgehängten Puppen in Wirklichkeit nur Kinderspielzeug waren. Ich kann mich diesen Darlegungen Ottos nur anschließen und muß sie durch ein weiteres, besonders wichtiges Argument ergänzen. Es steht nämlich durchaus nicht fest, daß die an den Compitalien aufgehängten Puppen überhaupt *maniae* genannt wurden. Die oben zitierten bei Non. S. 538 überlieferten Verse des Varro darf man nicht zum Beweise verwerten, denn, wie oben gezeigt, beziehen sie sich auf die Hochzeit und nicht auf die Compitalien. Es ist sehr merkwürdig, daß in diesen Versen unter den Weihgaben der Braut die Fratzenfiguren der *maniae* angeführt werden, die zu den Bällen und Kleidungsstücken nicht recht passen. Es wäre ja möglich, daß hier ein uns sonst nicht bekannter Ritus vorläge, viel näher aber liegt wohl eine andere Lösung der Schwierigkeit. *Maniae* ist — was Wissowa weder in seinem Artikel in Roschers Lexikon noch in dem Aufsatz über die Laren erwähnt — in der Noniusstelle nicht überliefert, sondern beruht auf einer Konjektur von Meursius und Roeper[3] für das überlieferte, offenbar korrupte *marinas*. Paläographisch wäre der Irrtum leicht verständlich, aus dem angegebenen Grunde aber scheint

[1] Pers. II, 70 u. *Schol.* Vgl. S. 380 Anm. 3.

[2] Fest. 129a 26 *Manias Aelius Stilo dici ait* (cod.: *dicit*) *ficta quaedam* (cod.: *quae*) *ex farina in hominum figuras, quia turpes fiant, quas alii maniolas appellent. Manias autem, quas nutrices minitentur parvulis pueris, esse larvas.* Fest. 145a, 22 *Maniae dicuntur deformes personae. Schol. Pers.* VI, 56 *maniae dicuntur indecori vultus personae, quibus pueri terrentur.*

[3] *Philologus* IX, 270 ff.

es mir trotzdem sehr zweifelhaft, ob die Konjektur wirklich das Rechte getroffen. Wie dem aber auch sei, für die Benennung der Compitalienpuppen läßt sich aus Varros Versen nichts schließen. Macrobius aber sagt nur, daß diese Puppen, die er, ebenso wie Festus[1], als *effigies* bezeichnet, der Mania aufgehängt wurden[2]; daß sie selbst *maniae* genannt wurden, ergibt sich aus seinen Worten durchaus nicht.[3] Da demnach diese Puppen gar nicht *maniae* genannt wurden, so kann die Göttin Mania nicht aus dem Compitalienritus entstanden sein, und es liegt

---

[1] Fest. *ep.* S. 121, 17 *Laneae effigies Compitalibus noctu dabantur in compita.* Fest. *ep.* S. 239, 1 *Pilae et effigies viriles et muliebres ex lana Compitalibus suspendebantur in compitis, quod hunc diem festum esse deorum inferorum, quos vocant Lares, putarent, quibus tot pilae, quot capita servorum, tot effigies, quot essent liberi, ponebantur, ut vivis parcerent et essent his pilis et simulacres contenti.*

[2] Macrob. *Sat.* I, 7, 34 *ludi per urbem in compitis agitabantur, restituti scilicet a Tarquinio Superbo Laribus ac Maniae ex responso Apollinis, quo praeceptum est, ut pro capitibus capitibus supplicaretur. idque aliquamdiu observatum, ut pro familiarum sospitate pueri mactarentur Maniae deae, matri Larum, quod sacrificii genus Iunius Brutus consul pulso Tarquinio aliter constituit celebrandum. nam capitibus alii et papaveris supplicari iussit, ut responso Apollinis satisfieret de nomine capitum, remoto scilicet scelere infaustae sacrificationis: factumque est, ut effigies Maniae suspensae pro singulorum foribus periculum, si quod immineret familiis expiarent.* Daß im letzten Satze (*effigies Maniae suspensae*) *Maniae* nur Dativ sein kann, hat schon L. Jan in seiner Ausgabe des Macrobius gezeigt.

[3] Weder Macrobius noch Festus sagen auch etwas davon, daß diese *effigies viriles et muliebres* Fratzenbilder gewesen seien, während bei der Erwähnung der *maniae* dies stets als charakteristisch betont wird (s. o. S. 382, Anm. 2). — Was unter den *pilae* zu verstehen ist, die nach Angabe des Festus neben den *effigies* aufgehängt wurden, kann ich zwar nicht mit Sicherheit angeben, es ist aber sehr möglich, daß es nicht, wie Wissowa annimmt, Bälle, sondern ebenfalls Menschenfiguren waren. Schon Scaliger (dann L. Jan in seiner Macrobiusausgabe und Roeper im *Philologus* IX, 275) hat Martial. *spect.* 22, 6 herangezogen: *iactat ut imperitus taurus in astra pilas.* Vgl. ebenda 9, 4; 19, 2. II, 43, 6. XIV, 53, 2. Vgl. Cicero *pro E. Cornel. de mai. or.* 1. fr. 1. *Ascon. in Cornel.* S. 62 (S. 559 ed. Kießling und Schöll), *Corp. Gloss. Lat.* ed. Goetz II, 150, 40. Friedländer *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms*[6] II, S. 404, 7. 8.

gar kein Grund vor, daran zu zweifeln, daß es wirklich eine Göttin Mania gegeben hat, die spätere Spekulation dann infolge der gemeinsamen Verehrung mit den Laren zur Larenmutter gemacht hat. Ihr Name ist nicht zu trennen von den Manes und der Totengöttin [Geneta] Mana (vermutlich ist sie mit dieser identisch), ihre für die Compitalien bezeugte Verbindung mit dem Larenkulte bestätigt daher wieder den Zusammenhang des Larendienstes mit dem Kulte der Unterirdischen.[1] Wissowa freilich meint (S. 49), wie schon früher[2], die Compitalien seien ein üppiges und ausgelassenes Fest (*uncta Compitalia*, Verg. catal. 5, 27), dessen fröhliche Feier in nichts an das charakteristische Ritual der Totenfeste erinnere. Daß letzteres nicht zutrifft, habe ich wohl im vorhergehenden zur Genüge dargelegt. Daß im übrigen das Fest auch heitere Elemente enthielt, ist richtig, aber schon in meinen „Familienfesten" S. 114 habe ich betont, daß durch diese freudige Feier, die sich am Tage zu dem nächtlichen, gleichzeitig der Mania geltenden Opfer gesellt, keineswegs die Ableitung des Festes aus altem Seelenkulte widerlegt wird. Wissowa wiederholt im Archiv für Religionswissenschaft seine Ansicht, ohne meine Einwendung zu erwähnen. Ich muß aber das, was ich damals schrieb, auch heute noch durchaus aufrechterhalten. Auch die attischen

[1] Eine Totengöttin ist auch Larenta=Larunda, deren Name nach Ovid und Ausonius sich durch die Länge des *a* von dem der Laren unterscheidet. Ich hatte in den *„Familienfesten"* S. 115 f. zu zeigen versucht, daß die Zeugnisse beider Dichter nicht unbedingt beweiskräftig sind. Wissowa tritt dem entgegen, und ich muß zugeben, daß es richtiger gewesen wäre, den Charakter der Larenta nicht als Beweisgrund für meine Auffassung der Laren zu verwerten, weil sich aus meinen Ausführungen nur die Möglichkeit, nicht die Gewißheit eines prosodischen Irrtums ergibt. Da sich der Zusammenhang von Laren- und Totenkult auf anderem Wege zur Genüge erweisen läßt, scheint es mir aber so gut wie ausgeschlossen, daß die Namen der Laren und jener Totengöttin nichts miteinander zu tun haben sollten: wenn also keine irrige Messung bei den beiden Dichtern vorliegt, so müßte man, wie Otto a. a. O. es tut, einen Quantitätswechsel annehmen. Ob ein solcher möglich sei, wage ich nicht zu entscheiden. [2] Roschers *Lex.* II, 1874.

Anthesterien sind, wie es scheint, ursprünglich ein Totenfest gewesen.[1] Jedenfalls bringt man an ihrem dritten Tage den Toten Opfer dar, und doch tragen sie im übrigen den Charakter eines heiteren Volksfestes. Es liegt eben sehr nahe, daß bei einer vom Volke begangenen Festesfeier, mag ihr Anlaß auch ernst sein, allmählich sich zu dem ernsten Ritual eine vergnügliche Feier gesellt. Das zeigt uns auch unser deutsches Volksleben. Am Totensonntage besucht man die Kirchhöfe und übt die Pflicht der Pietät gegen die Toten. Dann aber füllen sich auch die in der Nachbarschaft der Friedhöfe liegenden Restaurants. Wer, ohne von der Bedeutung des Tages etwas zu wissen und ohne die Kirchhöfe zu besuchen, nur die Restaurants beobachtete, nur die Menschenmassen beim Biere sitzen sähe, dem würde wohl kaum der Gedanke kommen, daß ein ernstes Fest begangen werde. Ebenso kann man als Analogie die Leichenschmäuse anführen; sie nahmen oft genug einen Charakter an, daß man ihnen mit gewiß ebensoviel Recht wie den Compitalien das Beiwort *uncta* geben kann, und doch wird niemand ihren Zusammenhang mit den Totenkulten bezweifeln. Ebensowenig dürfen wir bei den Compitalien einen solchen Zweifel mit dem scheinbar fröhlichen Charakter des Festes begründen. Es gilt auch hier wieder, was ich schon vorher einmal bemerkte: die Vergleichung kann zwar nichts direkt beweisen, aber sie zeigt uns, was möglich ist.

Einen anderen Grund gegen die Herleitung des Larendienstes aus dem Ahnenkulte sieht Wissowa in der Beteiligung der Sklaven an ihrem Kulte, namentlich an den Compitalien. „Daß indes die im Hause lebenden Sklaven zum häuslichen Kulte, gleichviel welchen Ursprungs derselbe sei, eher Zutritt haben als zu anderem öffentlichen Gottesdienste, ist begreiflich und stimmt zu den Bräuchen anderer Völker. Da die Lares compitales nichts anderes sind als die im Hause verehrten

[1] Stengel *Griech. Kultusaltert.*[2] S. 210. Rohde *Psyche*[2] I, 237.

Laren, so ist es zu verstehen, daß auch an den Compitalien die Sklaven Anteil hatten.“ Diese Bemerkung, die ich früher (Familienfeste S. 119) gemacht, scheint mir durch Wissowas Erwiderung nicht widerlegt, die vorher dargelegten, schwer wiegenden Gründe, die für den Zusammenhang der Compitalien mit dem Totenkulte sprechen, können durch die Tatsache, daß Sklaven an ihnen und überhaupt am Larenkulte beteiligt waren, nicht widerlegt und beseitigt werden. Ich hatte früher[1], wie auch schon de Marchi[2], auf Grund der Angabe bei Varro de l. L. VI, 24 darauf hingewiesen, daß auch bei einem sicheren Totenfeste die Sklaven — hier passiv — beteiligt waren, bei den Larentalien. Wissowa (S. 50, 2) bemerkt hierzu, wenn die Worte Varros *prope* (sepulcrum Accae) *faciunt dis manibus servilibus sacerdotes* überhaupt einen Sinn hätten, so könnten sie nur bedeuten, daß die Pontifices den Seelen abgeschiedener Sklaven ein Opfer darbrachten, — was auch nach meiner Ansicht der Sinn der Worte ist. Wissowa fährt fort: „Glaubt das jemand? Ich nicht.“ Ich meine, daß ein solcher subjektiver Glaube nicht ausreicht, eine genügend bezeugte Nachricht zu widerlegen. Sie wird uns weniger auffallend erscheinen, wenn wir bedenken, daß den Römern auch das Grab eines Sklaven, ebenso wie das des Freien, ein *locus religiosus* war.[3]

Auch daß die Compitalien ein Wandelfest sind, während keins der römischen Totenfeste zu den *feriae conceptivae* gehört[4], kann nicht als ein wirklicher Beweis gegen die Entstehung der Compitalien aus dem Ahnenkulte gelten. Denn wenn andere Totenfeste, wie Parentalia und Lemuria, an festen Daten begangen werden, so folgt daraus keineswegs, daß dies von allen mit dem Totenkulte zusammenhängenden Festen gelten müsse. Daß von zwei auch nach Wissowas Ansicht eng verwandten Festen das eine zu den *feriae stativae*, das andere zu den *con-*

[1] *Familienfeste* S. 117, 1. 119.
[2] De Marchi *Il culto privato di Roma antica* I, 36.
[3] Ulp. *dig.* 11, 7, 2 pr. [4] Wissowa S. 49.

ceptivae gehören kann, beweist das Beispiel der Robigalia und des Augurium canarium. Da Wissowa übrigens betont[1], daß die Wandelfeste fast durchweg in den Kreis der agrarischen Kultakte gehören, für die mit Rücksicht auf den in jedem Jahre verschiedenen Stand der Felder und Feldarbeiten die Bindung an ein festes Kalenderjahr unratsam erscheinen mußte[2], so müßte es ihm bei seiner Auffassung der Laren eigentlich auffallend erscheinen, daß ihr Fest ein Wandelfest ist, sagt er doch ausdrücklich: „Die Laren aber gehören gar nicht zu den agrarischen Gottheiten, sie haben mit der Feldarbeit und dem Gedeihen der Saat nichts zu tun.“[3]

Der bequemeren Übersicht halber fasse ich das Wesentliche von dem, was wir im vorhergehenden gefunden, kurz zusammen. Ein Kult des Lar des einzelnen Grundstückes oder Hauses am Compitum existiert nicht; in der Compitalkapelle werden die Laren des Bezirkes gemeinsam verehrt, der einzelne Lar hat seinen Kult nur am Herde. Dieser am Herde verehrte Lar ist nicht der Beschützer des Grundstückes, sondern der Familie, mit der er mitzieht, wenn sie das Haus verläßt. Bei dem Hauptfeste der Laren und ebenso bei der *piatio* im Herdkulte begegnen uns Riten, die wir sonst nur im Dienste der unterirdischen Gottheiten und speziell der Seelen finden, und gemeinsam mit ihnen wird eine Göttin verehrt (Mania), deren Name sie deutlich als Totengöttin charakterisiert. Dadurch ist der Zusammenhang der Compitalien und der Laren mit dem Kulte der Unterirdischen erwiesen, und die von Wissowa vorgebrachten Gegengründe (daß die Compitalien zu den *feriae conceptivae* gehören, daß sie ein heiteres Fest sind, daß das Gesinde an ihnen teilhat) reichen nicht aus, diese Beziehung zu widerlegen.

Mit den Seelen einfach identisch können die Laren nicht sein, weil die gesamten Seelen als *dii manes* oder *parentes* ver-

[1] Wissowa *Religion und Kultus der Römer* S. 162 f.
[2] Wissowa a. a. O. S. 373.
[3] *Archiv für Religionswissenschaft* VII S. 47.

ehrt werden und die Einzahl des Lar der Erklärung bedarf. Wenn ich nun auf Grund der eben zusammengefaßten Ergebnisse den Lar als den Ahnherrn (griechisch ἥρως ἀρχηγέτης)[1] bezeichne, so ist dies freilich zunächst nur eine Hypothese, aber eine Hypothese, die, wie mir scheint, nicht nur auf genügender Grundlage ruht, sondern bei der auch, wie ich in den „Familienfesten" dargelegt, alle alten Formen des Larenkultes verständlich werden. Vor allem ist auf Grund dieser Auffassung auch die Verehrung der Laren am Kreuzwege leicht zu verstehen, sie erklärt sich, wie ich in den Familienfesten S. 120 f. näher begründet, aus der uns häufig begegnenden Verbindung von Herd und Kreuzweg im Seelenkult. Dieser Kult an den Compita ist daher nur eine andere Form der Verehrung der Hauslaren, die dort verehrten Laren sind ganz dieselben wie die Hauslaren. „Der einzelne verehrt seinen Lar im Hause, die Bewohner eines Viertels verehren die Gesamtheit der Laren ihres Bezirkes am compitum."[2] Es ist deshalb unberechtigt, wenn Wissowa (S. 48) meint, die alten Zeugnisse bezögen sich ausschließlich auf die Laren der Flur, nicht die des Hauses: es gibt in alter Zeit nur eine Art von Laren.

Wenn Wissowa a.a.O. die Anrufung der Laren im Arvalliede und bei der Devotion gegen meine Auffassung verwerten will, so muß ich dagegen bemerken, daß beide Fälle meine Deutung der Laren allerdings nicht beweisen können (das hatte ich auch in den „Familienfesten" nicht behauptet), wohl aber sich sehr

[1] Vgl. E. Rohde *Psyche*[2] II, S. 348: „Seinem wahren und ursprünglichen Sinne nach bezeichnet der Name eines „Heros" niemals einen einzeln für sich stehenden Geist. „Archegetes", der Anführer, der Anfänger, ist seine eigentlich kennzeichnende Benennung. Der Heros steht an der Spitze einer mit ihm anhebenden Reihe von Sterblichen, die er führt, als ihr Ahn." Was hier vom Heros gesagt wird, kennzeichnet meiner Ansicht nach auch den Lar. Damit erledigt sich auch der Einwand Wissowas (S. 44), daß neben den *di manes* und *di parentes* kein Platz für die Laren als Ahnengeister bleibe. Laren und Manen verhalten sich zueinander wie die Heroen zu den gewöhnlichen Seelen, deren Kulte ebenfalls nebeneinander bestehen. [2] *Familienfeste* S. 121.

gut aus ihr erklären lassen. Im Arvalliede werden sie neben oder vielmehr vor Mars als Helfer angerufen, bei einem Feste, das dem Gedeihen des römischen Feldes gilt. Daß bei solcher Gelegenheit die Ahnen angerufen werden können, das brauche ich für die Leser des Archivs für Religionswissenschaft wohl nicht erst noch durch Belege zu begründen.[1] Wissowa betont (S. 49), die Laren seien hier ebensowenig wie Mars die Spender des Ackersegens, sondern die Hüter des Feldes, von dem Mars Kriegsnot und Verwüstung fernhält. Das ist indessen zunächst keineswegs sicher, denn da das Fest gefeiert wird, *ut fruges arva ferant* (Varro de l. L. V, 85), so ist es sehr möglich, daß das an die Laren gerichtete *iuvate* als ein Gebet um Gedeihen der Ernte aufzufassen ist.[2] Aber auch die Bitte um Schutz im allgemeinen konnte sehr wohl an die Ahnen gerichtet werden. Vgl. Rohde, Psyche[3] I, 246: „Man hofft auf ihre Hilfe in aller Not", und die ebenda S. 247, 1 zitierten Stellen Aristoph. Tagenist. 1, 13, Schol. Frösche 1462, wo, wie Rohde unter Hinweis auf Aesch. Pers. 222 hervorhebt, das „Hervorsenden des Guten" auch im weitesten Sinne verstehbar ist (vgl. auch Aesch. Choeph. 141).

Die in der Devotionsformel (Liv. VIII, 9, 6) genannten Laren hatte Wissowa früher für die *Lares militares* gehalten.[3] Infolge meiner Einwendungen[4] hat er diese Erklärung jetzt zurückgezogen, er fügt aber hinzu (S. 49), das eine sei trotzdem sicher, daß hier keinesfalls die Laren des häuslichen Herdkultes, sondern die der Flur gemeint seien, — ein Gegensatz, der, wie eben erwähnt, nicht existiert. Auf meine Bemerkung, es sei nicht auffallend, daß bei der Weihung an die unter-

---

[1] Vgl. *Familienfeste* S. 13 und meinen Aufsatz *Hochzeitsbräuche, Neue Jahrb.* (Teubner) 1907, S. 138.

[2] Ebenso ist es auch bei der *ara Consi*, in der die Laren neben Mars und der Erntegottheit Consus angerufen werden, jedenfalls möglich, daß auch sie den Erntesegen spenden sollen.

[3] Roschers *Lex.* II, 1870. [4] *Familienfeste* S. 118.

irdischen Götter auch die Ahnen der römischen Familien (d. h. die Laren) neben der Gesamtheit der Seelen (der *di manes*) angerufen werden[1], erwidert Wissowa, das Gelübde gelte ausschließlich der Tellus und den Manen, die anderen Gottheiten würden nur als Zeugen angerufen[2], es ergebe sich also die ganz undenkbare Situation, daß ein Teil der Seelen als Zeugen, der andere als Empfänger des Gelübdes fungierte. Ich muß zugeben, daß ich an der angeführten Stelle der „Familienfeste" die Sachlage nicht deutlich genug präzisiert habe, aber nach dem, was ich hier vorher über das Verhältnis von Laren und Manen dargelegt habe, wird es wohl klar sein, daß die Laren nicht etwa ein gleichartiger Teil der Manen sind: wenn auch Laren- und Manendienst, wie Heroen- und Seelenkult der Griechen, aus der gleichen Wurzel entsprungen ist, so haben sich doch beide Arten des Seelenkultes verschieden entwickelt, und wie die griechischen Heroen nicht mit den Toten im allgemeinen identisch, sondern eine besondere, höhere Art von Wesen sind, so ist es auch verständlich, daß die Laren, die aus grauer Vorzeit stammenden Ahnherren der Familien, als von der sich täglich mehrenden Schar der Manen verschiedene Wesen betrachtet werden. Deshalb ist es nicht merkwürdig, wenn im ersten Teile der Devotionsformel bei der Anrufung der gesamten Götter auch die Ahnen der Familien, die *ἀρχηγέται*, angerufen werden, während das im zweiten Teil der Formel enthaltene Gelübde sich an das von ersteren ganz verschiedene *vulgus* der Toten richtet.

Wenn Wissowa gegen meine Erklärung geltend macht, es gebe doch keine Laren von Personen und Geschlechtern, was doch unbedingt der Fall sein müßte, wenn dem Larendienste

[1] a. a. O. S. 118 f.

[2] Der Ausdruck Wissowas „als Zeugen angerufen" ist nicht ganz richtig gewählt. Nicht als Zeugen werden die Götter im ersten Teile der Formel angerufen, sondern sie werden angefleht, dem römischen Volke Sieg und Kraft zu verleihen, die Feinde mit Tod und Schrecken zu schlagen.

animistische Vorstellungen zugrunde lägen, so hat ihn wohl der seltsam unbestimmte Ausdruck „animistische Vorstellungen“[1] zu irrigen Voraussetzungen geführt. Der Lar ist nach meiner Auffassung der Ahnherr der Familie. Wie sollte es daneben noch einen Lar einer einzelnen Person geben? Der Ahnherr des einzelnen ist doch nicht verschieden von dem seiner Familie, den er in seinem Hause am Herde verehrt. Ein Ahnherr des Geschlechts hätte ja neben dem der Familie von den Gentilgenossen gemeinsam verehrt werden können. Warum dies aber hätte geschehen müssen, sehe ich nicht ein.

Auch deswegen hält Wissowa die Auffassung der Laren als Ahnherren für unmöglich, weil sie am Herde verehrt werden; für alle gottesdienstlichen Akte im Seelenkulte sei die gegebene Örtlichkeit das Grab. „Gegebene Örtlichkeit“! Ich glaube, mit solchen Ausdrücken müssen wir recht vorsichtig sein. Gewiß würden wir, wenn wir sonst keine Gründe hätten, aus der Verehrung am Herde keinen Schluß auf einen Zusammenhang von Laren- und Ahnenkult ziehen dürfen. Nachdem wir aber diesen Zusammenhang auf anderem Wege wahrscheinlich gemacht haben, kann die Verehrung am Herde keineswegs als Gegengrund gelten. Daraus, daß wir sonst im römischen Seelenkulte kein Beispiel dafür haben, folgt durchaus nicht, daß ein solches Ahnenopfer am Herde überhaupt unmöglich war. Über das, was möglich ist, kann uns wieder nur die Vergleichung der Bräuche anderer Völker belehren, und sie zeigt uns vielfache Spuren von einer Seelenverehrung im Hause und am Herdfeuer. Beispiele dafür aus Griechenland, der Oberpfalz, Litauen, von den Letten, aus Böhmen, aus Tirol habe ich schon in meinen „Familienfesten“ angeführt.[2]

[1] Wissowa scheint unter „Animismus“ Seelenverehrung zu verstehen. Über den Sinn, in dem dieser Begriff heute wirklich gebraucht wird, vgl. Dieterich *Mutter Erde* S. 4, 1.

[2] S. 109 f. Vgl. Böhm *De symbolis Pythagoreis* (Berlin 1905), S. 26 f. v. Negelein *Der Individualismus im Ahnenkult, Zeitschr. für Ethnologie* 1902, S. 65.

Ich bin auf alle Einwendungen Wissowas eingegangen. Wenn ich auch einige wenige von ihnen dabei als richtig anerkennen und meine früheren Aufstellungen abändern mußte, so glaube ich in allen wesentlichen, für das Ergebnis ausschlaggebenden Punkten seine Widerlegungsversuche als irrig erwiesen und den Zusammenhang von Laren- und Ahnenkult durch die hier gegebene erneute Untersuchung noch fester begründet zu haben. Mögen die Fachgenossen nun meine Gründe prüfen und entscheiden, ob wirklich, wie Wissowa glaubt[1], durch Arbeiten, wie die meinigen, die Wissenschaft in die Gefahr kommt, in dem alten „Urbrei mythologischer Spekulation" stecken zu bleiben.

[1] S. 57.

Neue Goldblättchen mit griechischen Aufschriften

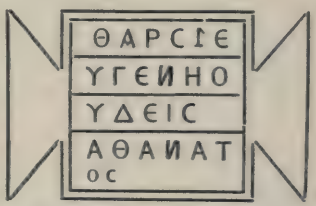
Von **Max Siebourg** in M.-Gladbach

Meine Veröffentlichung der zwei griechischen Goldtänien aus der Sammlung Nießen in Köln, die im VIII. Bande dieser Zeitschrift S. 390ff. geschehen ist, hat den Erfolg gehabt, daß mir zwei neue verwandte Denkmäler bekannt geworden sind. Richard Wünsch verdanke ich den Hinweis darauf. Sie waren im Besitz des Herrn Dr. Pollak in Rom, der sie in liebenswürdigster Weise mir zum Studium übersandte und noch ein drittes Goldblättchen mit griechischer Aufschrift hinzufügte. Alle drei Stücke hat dann Loeschcke für das Bonner Akademische Kunstmuseum erworben und ihre Veröffentlichung in dieser Zeitschrift mit gewohnter Liberalität gestattet.

Die Nummern 1 und 2 hat Pollak im April 1900 in Jerusalem 'von absolut zuverlässiger Quelle' erworben, 3 stammt aus Rom.

1. Tabella ansata aus dünnem, dunkelgelbem Goldblech; größte Breite 4 cm, Höhe 2,5 cm. Die vierzeilige Inschrift ist viereckig umrahmt, die Zeilen durch Striche getrennt. Buchstaben wie Einfassung sind auf der Rückseite eingeritzt, die Buchstaben natürlich rückläufig, so daß die Vorderseite das

1.



ganze Bild erhaben gibt. Der Text ist klar und ohne jede Schwierigkeit zu lesen. Z. 1 hat das A winklige, nicht gerade Querhasta. Bei dem Versuch, das Ϲ oben gleich abzuschließen, wie unten, ist der Schreiber etwas abgeglitten. In Z. 2 und 4 ist die Form des И zu beachten; auf der Rückseite steht dafür die richtige Form N. Der offenbar nicht sehr geübte Verfertiger hat sich auch in der Raumverteilung vergriffen. Er trennt Z. 1/2 ε|υ, Z. 2/3 ο|υ und in Z. 4 bringt er in kleinen Buchstaben noch das ος unter, wofür der Platz ihm ausgegangen war. Die Umrahmung und Zeilenabsetzung ist bekanntlich auch den Steininschriften geläufig und findet sich in einfacher und kunstvoller Art oft auf Metallblättchen, die als Amulett dienen.[1] Der Text lautet:

Θάρσ(ε)ι Ε|ὐγένη· ο|ὐδεὶς | ἀθάνατ|ος.

2. ΘΑΡϹΙ
ЄΥΓЄ
ΝΗ

2. Tabella ansata aus dünnem, hellgelbem Goldblech. Erhalten ist freilich bloß das viereckige Mittelstück, aber rechts ist noch so viel von der Ansa stehen geblieben, daß kein Zweifel über die ursprüngliche Form, wie sie Figur 1 zeigt, bleibt. Auch die Verletzung am linken Rand ist wohl durch den Abbruch der Ansa hier entstanden. Die Maße betragen 2 × 2,25 cm. Die Inschrift ist ohne Umrahmung und Liniierung auf der Vorderseite eingeritzt. Bei dem P ist der Schreiber ausgeglitten und so der Bogen sehr groß geraten. Die Lesung bietet keine Schwierigkeiten. Bei der Größe der Buchstaben langte der Raum nur für zwei Wörter auf zwei und eine halbe Zeile:

Θάρσ(ε)ι | Εὐγέ|νη.

Unsere beiden Inschriften stimmen also aufs Wort mit denen der beiden eingangs erwähnten Goldtänien überein, die

[1] Vgl. dazu meine Bemerkungen im *Bonner Jahrbuch* 103, 131 f., wo ich eine Reihe Beispiele zum Teil mit Abbildungen angeführt habe.

aus Bêt Djibrîn, dem alten Baitogabra zwischen Jerusalem und Ascalon, stammen. Auf der ersten heißt es *Θάρσ(ε)ι, Εὐγέ νη, οὐδ(ε)ὶς ἀ θάνατος*, auf der zweiten mit Schreibfehler *Θάρσει | Εὐγένη | ουγενη*. Alle vier Stücke sind aus Palästina. Die neuen Tabellae liefern demnach die erwünschteste Bestätigung zu dem, was ich über die Aufschrift und die Bedeutung der Goldtänien früher ausgeführt habe. *Εὐγένη* muß den Vokativ eines Sammelnamens darstellen, der vielen Menschen zukommt; sonst läßt sich das wiederholte Vorkommen dort wie hier gar nicht begreifen. Daher faßte ich *Εὐγένη = Εὔγενι* als Vokativ des Signums *Εὐγένιος*, vulgärgriechisch *Εὔγενις*[1], das allen Mitgliedern der Sterbelade der *Eugenii* zukommt. Ich gestehe, daß mich die konsequente Schreibung *Εὐγένη* mit *η* etwas stutzig gemacht hat. Aber ich vermag einerseits nicht zu verstehen, wie der gar nicht so häufige Name *Εὐγένης*, dessen Vokativ ja *Εὐγένη* sein könnte, hier gleich auf vier verschiedenen Goldblättchen auftreten soll; sie stammen doch sicher nicht alle aus einem Grabe. Andrerseits müßte der Vokativ des Adjektivums *εὐγενής* auch bei diesen Leuten *εὐγενές* heißen, wie die Papyri Ägyptens beweisen. Neu und höchst interessant ist die Form unseres Totenschmuckes, die Tabella ansata; das ist die echt antike Form des Schildes, des Etiketts, die in zahlreichen Exemplaren aus Stein und Bronze erhalten und so allgemein bekannt ist, daß ich keine Belege dafür beizubringen brauche. Sehen wir uns nach Parallelen im Totenkult um, so bieten diese sich aufs schlagendste bei den Mumien. Diese haben in der Regel ein rechteckiges hölzernes Brettchen umhängen, auf dem die zugehörige Inschrift eingeschnitten oder mit Tinte aufgezeichnet ist. Das Brettchen mit seiner Durchlochung am Ende gleicht genau den Zetteln, die wir an Pakete u. a. anbinden. Alfred Wiedemann besitzt in seiner

[1] Vgl. zu diesen Wortformen jetzt Büchelers Ausführungen im *Rhein. Mus.* 60, 156. Auf Grund persönlicher Mitteilung Büchelers betone ich jetzt auch *Εὔγενι*, nicht mehr, wie vorher, *Εὐγένι*.

Sammlung ein hölzernes Mumienetikett, das nur an einer Seite die Ansa nach Art unserer goldenen hat, also ungefähr so aussieht: . Nach freundlicher Mitteilung von W. Spiegelberg in Straßburg kommt unsere Form mit beiden Ansae nur selten vor. Er weist auf ein Stück hin, das auf Tafel XXV n. 9363 der demotischen Inschriften des 'Catalogue général des antiquités Égyptiennes du Musée du Caire' abgebildet ist, sowie auf ein zweites im Text ebendort S. 85, n. 9396. Das Etikett hat hier die häufige Form , darauf ist dann mit Tinte die Tabella ansata gezeichnet.

Um von den griechischen Aufschriften der Etiketts eine Vorstellung zu geben, führe ich hier einige von denen an, die jüngst Edgar J. Goodspeed[1] veröffentlicht hat, weil sie mir gerade zur Hand sind.

S. 178, 1 (aus Dongola?) *Ἀτρῆς | Πασήμι|ος ἐτῶν* $\overline{\mu\theta}$

179, 3 (aus Dongola?) *Πέλεις | Ἀπολλωνίου | ἐβίωσεν | ἐτῶν πεντήκοντα | ὀκτώ.*

Besonders interessant zum Vergleich mit unseren goldenen Tabellae ist das Etikett S. 180, n. 4. Es ist an beiden Enden durchlocht, mißt 21 × 7,5 cm; die Oberfläche ist rot bemalt, die Buchstaben sind roh eingeritzt, nicht geschrieben. Der Text lautet:

Ἀνουβίων | Ἀρτεμιδώ|ρου εὐμοίρε.

Der Herausgeber sieht in dem letzten Wort den Vokativ von *εὔμοιρος*, wozu er Pap. Oxyrh. I CXV *ἔκλαυσα ἐπὶ τῶι εὐμοίρωι* zitiert. Sudhaus, der mich auf die Inschrift aufmerksam machte, hält mit Recht dagegen das *εὐμοίρε* verschrieben für

[1] Mélanges Nicole (Genf 1905) 177—191: *Greek documents in the museum of the New-York Historical Society.* Dort findet man auch Literatur verzeichnet.

εὐμοίρει, ähnlich wie Mél. Nicole S. 182, 8 am Schluß eines Schuldiktats von drei moralisierenden Versen *φιλοπόνε* für *φιλοπόνει* steht. Dieselbe Mahnung zur Arbeit findet sich bei Kaibel e. gr. 1119 auch auf einem ägyptischen Holztäfelchen, das das Diktat der Fabel vom dankbaren Weinstock trägt. Das Mumienetikett des Anubion fügt also dem Namen des Toten und seines Vaters noch die Akklamation *εὐμοίρει*[1] hinzu und bietet so die schlagendste Parallele zu unseren beiden goldenen Tabellae. Der gewöhnliche Mann begnügt sich natürlich mit dem billigeren Material, die wohlhabende Sterbelade der *Eugenii* kann sich das Gold leisten, wie beim Kranz, so auch beim Etikett. Ich möchte glauben, daß auch die schützende Zauberkraft, die man dem Gold beimaß[2], dabei eine Rolle spielte. Wie unsere goldenen Etiketts angebracht gewesen sind, weiß ich nicht. Die beiden Ansae ermöglichen es, sie in billigeres Material leicht und sicher einzusetzen. Interessant ist es, diese Art der Totenbezeichnung in stolzerer Form auf den Grabdenkmälern wiederkehren zu sehen. Statt vieler Beispiele nur zwei mir örtlich naheliegende. Auf dem berühmten Bonner Caeliusstein[3] steht unter dem Bilde des Schicksalsgenossen des Varus eine Tabula ansata mit der Grabinschrift. Der schöne Kölner Sarkophag BJ 108/9 Tafel III 6 zeigt uns eine ähnliche Tafel, die an den Ansae von zwei Eroten gehalten wird. Es ist im Grunde dieselbe Sache[4], wie bei den Mumienetiketten und unseren Goldblättchen; daß es so ist, habe ich erst aus den letzteren gelernt.[5]

[1] *Archiv f. Religionswissensch.* VIII 399, Anm. 2.

[2] Vgl. dazu meine Ausführungen *Bonner Jahrbuch* 103, 130.

[3] Lehner *Das Provinzialmuseum in Bonn* (1905), Heft 1 Tafel I.

[4] Während auf den beiden oben angeführten Denkmälern die Ansa etwas gerundet in ihren Linien ist, zeigt die sonst durchaus herrschende Form unserer Goldblättchen z. B. der Grabstein bei Haug-Sixt *Die römischen Inschriften und Bildwerke Württembergs* (Stuttgart 1900) S. 38, n. 49.

[5] Spiegelberg weist auf S. 3 des oben S. 396 erwähnten *Catalogue du Musée du Caire* darauf hin, daß die Mumienetiketts nach Form und Aufschrift der billige Ersatz der alten Stele sind.

3. Goldblättchen, unten und rechts unversehrt, hier 2,75 × 1,9 cm messend; auch links sind die Verletzungen, wie der Text beweist, unwesentlich, oben dagegen stärker. Die

3.

. . . . . .
ΤΕΑΒΒΑΟ
ΠΑΤΗΡCΩ
CONEΛΕΗCON

Inschrift ist flüchtig in schlechter Kursive eingeritzt. Über dem von mir Gelesenen steht noch eine Zeile, die ich nicht entziffern konnte. Ob noch mehr darüber fehlt, weiß ich nicht. Allzuviel dürfte es auf keinen Fall sein. Dieterich und Deißmann haben bei der schwierigen Aufhellung des Textes geholfen. Ich lese mit Sicherheit folgendes:

?
1 . . . . . .
2 *τε ἀββᾶ ὁ*
3 *πατήρ, σῶ-*
4 *σον, ἐλέησον*

Die beiden letzten Worte zeigen deutlich, daß wir es mit einem Amulett zu tun haben. Ich vergleiche IGSI 2413, 3 (Romae) amuleto in oro scritto a quattro lati

ΠΟΥΒΛΙΚΙΑΝΕ
ΕΙΣ ΖΕΥΣ
ΣΕΡΑΠΙΣ
ΕΛΕΗΣΟΝ

Legendum videtur, sagt Kaibel: *ἐλέησον, Πουβλικιανέ· εἷς Ζεῦς Σέραπις*, mit Unrecht meines Erachtens. Dem Toten *Publicianus* wird gesagt *εἷς Ζεῦς Σέραπις* und dieser mit *ἐλέησον* angefleht. Das Wort gehört, wie bei unserem Stück, ans Ende. Zu dem Amulettcharakter stimmt das Äußere des Blättchens. Es ist so zerknittert und uneben, daß es wohl vorher gerollt war und in einer Röhre gesteckt hat. Aufs beste kann davon das gnostische Goldamulett aus Gellep, dem alten Gelduba am Niederrhein, eine Vorstellung geben, das ich im Bonner Jahrbuch 103, Tafel VI, S. 125ff. abgebildet

und ausführlich erläutert habe. Dort ist auch eine Reihe anderer Denkmäler gleicher Art erwähnt. Diese mit Ösen versehenen Röhren wurden als Halsschmuck getragen oder bildeten den Teil eines aus vielen Stücken zusammengesetzten Halsbandes.

Besonderes Interesse gewinnt unsere Inschrift durch die Worte *ἀββᾶ ὁ πατήρ*, mit denen Jesus im Garten Gethsemane in der Todesbetrübnis seinen himmlischen Vater anruft: *ἀββᾶ ὁ πατήρ, πάντα δυνατά σοι· παρένεγκε τὸ ποτήριον τοῦτο ἀπ' ἐμοῦ·* Mark. XIV 36. Man vergleiche auch dazu Paulus, Röm. VIII 15: *ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν; Ἀββᾶ ὁ πατήρ.* Gal. IV 6: *Ὅτι δέ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν, κρᾶζον· Ἀββᾶ ὁ πατήρ.* Doch über diese Dinge darf ich wohl Kundigeren das Wort lassen. Dieterich dachte im Anschluß an diese Stellen, es könne vor *ἀββᾶ* etwa [*κράζε*]*τε* gestanden haben. Mir scheint nach der Analogie des römischen Amuletts, das ich vorher angeführt habe, eher, daß ein Name fehlt, dessen vokativischer Rest in *-τε* erhalten wäre.

Aus dem Asklepieion von Kos

Von **Rudolf Herzog** in Tübingen

II Ἁγνεῖαι und καθαρμοί im koischen Demeterdienst

Unter den vielen *leges sacrae*, welche durch die Ausgrabungen im Asklepieion von Kos zu den schon vorher bekannten hinzugekommen sind, um den Ruf von der εὐσέβεια oder δεισιδαιμονία der Koer zu verstärken, ist eine Inschrift von besonderem Wert, weil sie als Ganzes eine Art Unikum[1] darstellt und im einzelnen vieles Neue bietet. Ich lege sie zuerst in dieser Zeitschrift vor, einmal, weil sie am wichtigsten für die griechische und die vergleichende Religionsgeschichte ist[2], sodann namentlich darum, weil ich als Dank dafür aus den Kreisen der Leser wertvolle Beiträge zur Förderung ihrer Ergänzung und Erklärung erhoffe, so daß ich sie in befriedigenderer Gestalt im griechischen Inschriftencorpus definitiv publizieren kann. Denn ich habe die Erfahrung gemacht, daß sehr interessante fragmentierte Inschriften im Corpus ein ehren-

[1] Von ähnlichen καθαρμοί sind mir nur bekannt die traurigen Fragmente aus Kleonai IG IV 1607 und aus Lato in Kreta *Bulletin de Corr. Hell.* 27, 1903, S. 226 ff.

[2] Bei dieser Gelegenheit darf ich die Leser des Archivs auf andere von mir herausgegebene koische Inschriften hinweisen, die religionsgeschichtliches Interesse bieten: *Das Heiligtum des Apollo in Halasarna, S Ber. d. Berl. Ak.* 1901, S. 470 ff. — *Inscription grecque trouvée à Cos, CR de l'Acad. des Inscr.* 1904, S. 164 ff. — *Brief des Königs Ziaëlas an die Koer, Athen. Mitteil.* 1905, S. 173 ff. — *Das panhellenische Fest und die Kultlegende von Didyma, SBer. d. Berl. Ak.* 1905, S. 979 ff. — Über die parische Inschrift IG XII 5, 225 *Philologus* 1906, S. 630 ff. — Das vorliegende Kapitel ist schon seit Ende 1906 im Satz. Erst während der Korrektur sind mir Ziehens *Leges Graecorum sacrae* II 1 zu Gesicht gekommen, nach denen ich bequemer hätte zitieren können.

volles Grab gefunden haben, weil sie unergänzt und ungedeutet als Rohmaterial hereingesetzt wurden.

Die Inschrift steht auf einer im Jahre 1903 im Asklepieion ausgegrabenen zweiseitig beschriebenen Stele von weißem Marmor. Erhalten ist der obere und ein seitlicher Rand. Wieviel unten fehlt, läßt sich nicht ausmachen. Die Breite der Zeilen läßt sich aus mehreren sicheren Ergänzungen so berechnen, daß auf die Zeile 58—62 Buchstaben kommen. Nach oben darf diese Grenze wohl nicht überschritten werden, nach unten sind Schwankungen möglich wegen der verschiedenen Breite der Buchstaben und Spatien bei Sinnesabschnitten und am Ende der Zeilen. Zur Kontrolle habe ich die Buchstabenzahlen am Ende der ergänzten Zeilen beigeschrieben. Die Höhe der Stele ohne die abgebrochene obere Leiste beträgt 73, die größte Breite 42, die Dicke 17,5, die Höhe der Buchstaben 0,9, der Zeilenabstand 0,5 cm. Die Schrift gehört der ersten Hälfte des III. Jahrh. v. Chr. an.

Seite A

Ἐπὶ μονάρχου Θευκλεῦς μηνὸς Ἀ[Monat — Tag —, ἐπὶ προστατᾶν δὲ Φιλωνίδα τοῦ Φιλίστου Ἀναξικλε̣[ῦς τοῦ δεῖνος τοῦ δεῖνος τοῦ δεῖνος Ἡροδότου τοῦ? Ἡρακλείτου Ἐπικράτευς τοῦ Φίλωνο̣[ς τοῦ δεῖνος τοῦ δεῖνος· ἐξαγηταὶ εἶπαν Πασίας Θεσσαλοῦ Ἰ̣π̣[π- τοῦ δεῖνος ὁ δεῖνα τοῦ δεῖνος ὁ δεῖνα Θευδώρου· ὅπως ταί τε ἀγνεῖαι καὶ τοὶ κ̣α̣[θαρμοὶ τᾶι Δάματρι κατὰ τοὺς ἱε- 58
ροὺς καὶ πατρίους νόμους συ̣ντελῶντα̣[ι· ἀγαθᾶι τύχαι· δεδόχθαι τᾶι 54
ἐκκλησίαι· ἐλέσθαι ἐπιστάτας ἐκ πάντων δύ̣[ο· τοὶ δὲ αἱρεθέντες ἐγδόντω 57
στάλας ἐργάξασθαι δύο καὶ παραλαβόντ̣[ες παρὰ τῶν νομοφυλάκων ἅπαντα? 58
τὰ γεγραμμένα ἐν τοῖς ἱεροῖς νόμοις περὶ τ̣[ᾶν τᾶς Δάματρος ἀγνειᾶν καὶ τῶν 61
καθαρμῶν ἀναγραψάντω ἐς ἑκατέραν [στάλαν κατὰ ταὐτά? καὶ ἀναθέντω τὰμ 58
μὲν ἐς τὸ ἱερὸν τᾶς Δάματρος ἐς τὸν ἐντὸς [τοῦ ναοῦ τοῖχον, τὰν δὲ ἐν τῶι ἱε- 58
ρῶι τοῦ Ἀσκλαπι⟨ει⟩οῦ· τὸ δὲ γενόμενον ἀνά̣[λωμα τελεσάντω τοὶ ταμίαι· αἱ δέ τι- 61
νές κα παρὰ τὰ γεγραμμένα ἐξαγῶνται πε̣[ρὶ τούτων ἢ μὴ συντελῶντι ταῦτα 58
ὡς γέγραπται, ἐνθύμιον αὐτοῖς ὡς ἀσε̣[βήσασι ἐς τὰν θεὰν ἔστω· ἀναγραψάν- 58
τω δὲ κατὰ ταὐτὰ τοὶ ἄνδρες τὰ γεγραμμέν̣[α ἐν τοῖς ἱεροῖς νόμοις ἐς λευκώμα- 61
τα καὶ ἀναθέντω ἔς τε τὸ ἱερὸν τᾶς Ἀρτάμ̣[ιδος τᾶς Τοξίτιδος καὶ ἐς τὸ τᾶς 58
Λοχίας καὶ ἐς τὸ Ἀφροδίσιον· παραδόντω δὲ [καὶ ἀντίγραφα τούτων ἀναγράψαι 61
ἐς Ἰσθμὸν καὶ Ἁλάσαρναν· κατὰ ταὐτὰ δὲ κ̣[αὶ παραδόντω ἀντίγραφον ἐς πόλιν 59
εἶ τοὶ ἰατροὶ τάσσονται. Ἔδοξε τᾶι βουλ̣[ᾶι καὶ τᾶι ἐκκλησίαι· γνώμα προστα- 60
τᾶν· χρῆσθαι τᾶι τῶν ἐξαγητᾶν ἐφό̣[δωι.

IIa. *Δάματρος Ὀλυμπία[ς — —.*

Ἁγνεύεσθαι τὰν ἱερῆν τῶνδε· μυσαρῶι μ[ὴ συμμείγνυσθαι μηδενὶ μηδαμεῖ μηδὲ παρ' ἥρωνα ἔσθεν μηδὲ ἐπιβαίνεν ἐ[φ' ἡρῶιον μηδὲ ἐς οἰκίαν ἐσέρπεν ἐν ἇι κα γυνὰ τέκηι ἢ ἐκτρῶι ἁμερᾶν τριῶν ἀφ' ἇς [κα ἁμέρας τέκηι ἢ ἐκτρῶι μηδὲ ἐς οἰκίαν ἐσέρπεν ἐν ὁποίαι κα ἄνθρωπος [ἀποθάνηι ἁμερᾶν τριῶν ἀφ' ἇς κα ἁμέρας ὁ νεκρὸς ἐξενιχθῆι μηδὲ τῶν θνασ[ιδίων μηδὲ τῶν κενεβρείων? μηδὲ τῶν πνικτῶν μηδενὸς ἔσθεν· τούτων τ[ῶμ μυσαρῶν — — — — — — — — — ὥστε παραμαρτεῖν, ὅτι μέν κα μ[υσαρὸν — — — — — — — — — — — καὶ ἀπὸ χρυσίου καὶ προσπερμεία[ς καθαρθήτω καὶ περιρανθήτω· αἰ δέ κά τι τῶν ἄλλων συμβᾶι, ἀπὸ χρυσίου καὶ π[ροσπερμείας καθαρθήτω καὶ περιρανθήτω· τὰ δὲ τέλεια ἃ κα ἀναλωθῆι ἐς τ[ὸν καθαρμὸν, κατορυξάτω? — — πάντα χωρὶς ἢ ἃ γέγραπται τὰ[ν ἱέρειαν? — — — — — — — — τὸν μόναρχον καὶ τὸς ἱεροποιὸς — — — — — — — — — — — — — — θύει ἁ (ἱ)έρεια· ἁ ἱερωσύνα ταύτ[ας — — — — — — φυλᾶς Παμφυλέων?, χιλιαστύος Πολλωνδᾶν· τὰν ἱέρε[ιαν — — — — — — — — — —.

IIb. *Δάματρος τᾶ[ς ἐν — — —.*

Ἁγνεύεσθαι δὲ τὰν ἱέρειαν [τῶνδε· μυσαρῶι μὴ συμμείγνυσθαι μηδενὶ μηδὲ ἐπιβαίνεν ἐφ' ἡρῶιον μη[δὲ ἐς οἰκίαν ἐσέρπεν ἐν ἇι κα γυνὰ τέκηι ἢ ἐκτρῶι ἁμερᾶν τριῶν ἀφ' ἇς κ[α ἁμέρας ἁ γυνὰ τέκηι ἢ ἐκτρῶι μηδὲ ἐς οἰκίαν ἐσέρπεν ἐν ὁποίαι κα ἄνθρωπος [ἀποθάνηι ἁμερᾶν τριῶν ἀφ' ἇς κα ἁμέρας ὁ νεκρὸς ἐξενιχθῆι, μηδὲ τῶν θνα[σιδίων μηδὲ τῶν κενεβρείων? μηδὲ τῶν πνικτῶν μηδενὸς ἔσθεν· τούτων [τῶμ μυσαρῶν — — — — — — — — — — — — — — — αἰ μ]έγ κά τι τῶμ μυ[σαρῶν — — — — — — — — — — — — ἀπὸ χρυσίου κ]αὶ προσπερ[μείας καθαρθήτω καὶ περιρανθήτω — — — — — — — — κατὰ τὰ γεγρ]αμμέν[α — — — — — — — — — — — — — — — — —

— — ενα — — —

— — λ —

Seite B

III. §1 *Αἰ δέ κά τις ἐς τὸν ναὸν ἀνὴρ ξίφος ἢ μάχαιρ]αν ἐσενέγκηι ἰδιωτικὰν ἢ γυνὰ περόναν? — — — — — — — καθαράτω καὶ περιρα]νάτω χρυσίωι καὶ προσπερμείαι — — — — — — — — — — — — — — τ]ὸ ξίφος τὸ ἱερὸν τούτων τι ποιήσηι, — — — — — — — — καὶ καθαρὸν ἔστ]ω.*

§2 *Αἰ δέ κά τι σιδάριον ἐσενέγκηι?] ποιησαμένα ἁ πόλις ἢ πριαμένα, καθαράτω καὶ περιρανάτω χρυσίωι κ]αὶ προσπερμείαι καὶ τελεσάτω ὀὶ τελέωι ἐπιπόκωι καθὰ — — γέγραπτ]αι· κατὰ ταὐτὰ δὲ εἴ κα καὶ τὰν τράπεζάν τις — — — — — — — — — αι ἢ ἀποβλῆι ἢ καταγῆι ἢ τὸ ξίφος τὸ ἱερὸν — — — — — — — — — — — κα]τὰ ταὐτὰ οἷσπερ τὸμ πέλυκυν γέγραπται — — — — — — — — — — — — υται, καὶ καθαρὰ ἔστω.*

§3 *Αἰ δέ κά τις — — — — — —]θαι ὁτιοῦν ὁπειοῦν, θύσας θύματα τὰ νομιζόμενα — — — — — ἐπεί κα τα]ῦτα καρπωθῆι, οἴνωι κατασβέσας ἀνελὼν — — — — — — — — — -ίδιον καὶ τᾶς γᾶς ἀπὸ τοῦ βωμοῦ ὧ κα μετα — — — — — — — — — — — τοῦ ἱεροῦ μετενεικὼν καταβαλέτω ἐπὶ τὸμ βωμὸν — — — — — — — κατ]ὰ ταὐτὰ περιρανάτω χρυσίωι καὶ προσπερμείαι — — — — κατὰ τὰ γεγραμ]μένα.*

Αἰ δέ κα νεκρὸς ἄταφος ἔν τινι δά]μωι ἢ θεσμὸς ἐμφανὴς ἦι ἢ (ὁ)στεον ἀνθρώπου, 60
ἢ λόφουρον ἐσέλθηι ἐς τὸ τέμενος]ἢ νομὸς μὴ κεκαθαρμένος κατὰ τὸν νόμον 59
τὸν ἱερόν, τὸμ μὲν θεσμὸν ἢ τὸ ὄ]στεον ἐκφερόντω καὶ θαπτόντω τοὶ δαμόται, εἶ 61
κα ἦι τὸ ἱερόν· αἰ δέ κά τις ἀγχισ]τεὺς ἢ κύριος ἦι τοῦ ἀποθανόντος ἢ ἐσελθόν- 60
τος, τούτοις ἐπαγγελλόντ]ω αὐτάμερον ἐπεὶ δέ κα πύθωνται· ἐπεὶ δέ κα ἐξαρθῆι 60
πάντα καὶ μηδὲν ἔτι αὐτῶ]ν ἐμφανὲς ἦι, καθαράντω τὸ ἱερὸν τοὶ ἀγχιστεῖς· 58
αἰ δέ κα μὴ ἔωντι ἀγχιστ]εῖς ἢ κύριοι, καθαράντω τοὶ δαμόται, εἶ κα ἦι τὸ ἱε- 58
ρόν· κατακαλυπτέτω δὲ καὶ] ἐξαγέτω ἁ ἱέρεια Κοροτρόφον κατὰ τὰ νομι(ζ)ό- 57
μενα ἐπὶ θάλασσαν καὶ θυέτω ὗ]ν ἢ δὶν Κοροτρόφωι· ἐπεὶ δέ κα ταῦτα ποιήσων- 59
τι κατὰ τὰ νομιζόμενα, καθαράντω κ]αὶ περιρανάντω ἀπὸ χρυσίου καὶ προσπερ- 61
μείας· τὸ δὲ ἀνάλωμα τελεσάντω τοὶ τ]αμίαι τᾶς πόλιος τοῖς δαμόταις, αἴ κα μὴ 62
ἔωντι ἀγχιστεῖς ἢ κύριοι τοῦ ἀποθ]ανόντος ἢ ἐσελθόντος· αἰ δέ κα ἐόντες 58
ἀγχιστεῖς ἢ κύριοι μὴ ποιήσωντι κατὰ] τὰ γεγραμμένα, τοὶ δαμόται ἐξενει- 59
κάντω καὶ καθαράντω· τὸ δὲ ἀνάλωμα πραξάν]των παρὰ τῶν ἀγχιστέων ἢ κυρίων, 60
καὶ ἁ πρᾶξις ἔστω τοῖς δαμόταις καθά]περ ἐγ δίκας· καθαίρεν δὲ καὶ τὰ ἴδι- 58
α εἵματα? καθὰ — — — — — γέγ]ραπται.
Αἰ δέ κά τις ἔν τινι δάμωι ἀπάγξηται σχοι]νιδίωι, ὁ ἰδὼν πράτιστον καταλυσά- 61
τω τὸν νεκρὸν καὶ ἐκριψάτω ἐκτὸς τῶν ὅρων· τὸ] δὲ ξύλον ἐξ οὗ κα ἀπάγξηται, ἀπο- 61
ταμὼν ἐξενεικάτω ἐκ τοῦ δάμου καὶ τ]ὸ σχοινίον ὁ ἰδών· αἰ δέ κα ἱερεὺς ἴδηι 59
— — — — — — — — — — — —] Ἰεῖν.
Αἰ δέ κα — — — — — — — — — — — Θ]ύοντι θεοῖς ἢ θεαῖς οἱσὶν κυόεν
— — — — — — — — — — — — — θιγ]γάνεν? τῶν θυομένων ἱερείων ἃ κα
— — — — — — — — — — — — — — — τ]ὸμ πριάμενον ἀποδόμεν τῶι ἀ-
ποδομένωι — — — — — — — — — ἦι ἀπο]φορά· τὸν δὲ ἀποδόμενον τὸ
ἱερεῖον? — — — — — — — — — — — —] ὅτι οὐ κυόεν οὐκ ἀπέδοτο
— — — — — — — — — — — αἰ δέ κα τού]των ἦι ἀποφορά, ἀποδόμεν
— — — — — — — — — — — — — τὸ] ἰαρήιον ἀποδόμεν τὰν τι-
μὰν — — — — — — — —.
Αἰ δέ κα — — — — — — — — — — — — — — —]ἐπεσθαι ἐπὶ θυσίαν
— — — — — — — — — — — — — ς περὶ υ — —

Aus A 8—10 geht hervor, daß die Bestimmungen Abschriften bzw. Auszüge aus älteren Gesetzen sind. Das zeigt sich wie sonst in dem Gemisch archaischer Sprachformen mit modernisierten: *αἰ*, was sich in Kos noch lange gehalten hat, B 27. 28. 35 neben *εἰ* B 7; B 43 steht *ἰαρήιον* neben B 38 *ἱερείων*; B 14 *μετενεικών* B 29 *ἐξενεικάντω* A 26. 41 *ἐξενιχθῆι* (s. G. Meyer, *Griech. Gramm.*[3] S. 385 Anm.) neben B 1 *ἐσενέγκηι*; *ἰερῆν* (koische Kontraktion wie Paton-Hicks 386, 9 *τὰς ἰερῆς*) A 22 neben *ἱέρεια* A 34. 35. 37 B 24. Archaisch ist die Orthographie *Κοροτρόφος* B 24. 25, bemerkenswert *αὐτάμερον* B 20

und *πέλυκνν* B 9. Die Form *παρ' ἥρωνα* A 23 ist als syrakusisch durch Sophron frg. 154 Kaibel *παρ' ἠρώνεσσι* bezeugt[1], die intransitive oder passive Aoristform *ἀποβλῆι* B 8 bei dem aus Kos stammenden Syrakusier Epicharm frg. 176. 177. 219 Kaibel. Die sonst als dichterisch geltende Form *πράτιστον* B 33 ist in der Doris vulgär, vgl. IG XII 3, 436, 7; B 13 ist wohl nicht zu schreiben *ὦκα μετὰ—*, sondern *ὦ κα* als dorischer Ablativ wie Theokrit III 11. 25 f. Inscr. of Cos 37, 10. 28. 39. So ist auch A 19 B 19. 23 *εἶ* als dorischer Lokativ zu fassen wie *ὀπειοῦν* B 11. Unerklärt ist die Form *κνόεν* B 37. 41. Sollte sie falsch aufgelöst sein aus *κνοῦν*? Im Opferkalender Paton-Hicks 37, 57. 62. 38, 2 stehen die Formen *κνέοσα* und *κνεῦσα*. Einfache Steinmetzfehler sind A 34 *ΑΕΡΕΙΑ*, B 17 *ΘΣΤΕΟΝ*, B 24 *ΝΟΜΙΞΟ*. Auch A 12 *ἐν τῶι ἰε]ρῶι τοῦ Ἀσκλαπιείου* wird als Verwechslung der Fassungen *ἐ. τ. ἰ. τ. Ἀσκλαπιοῦ* und *ἐν τῶι Ἀσκλαπιείωι* zu erklären sein.

Die Inschrift zerfällt, soweit sie erhalten ist, in vier Teile:

I. Beschluß der Aufzeichnung der *ἁγνεῖαι* und *καθαρμοί* aus den *ἱεροὶ νόμοι*: A 1—20.

IIa. Die *ἁγνεῖαι*, welche die Priesterin der Demeter Olympia zu beobachten hat, und die *καθαρμοί* im Fall einer Verletzung dieser Vorschriften: A 21—35.

IIb. Dasselbe für die Priesterin einer anderen Demeter: A 36—47. Das kann auf dem verlorenen Teil noch auf weitere Demeterheiligtümer ausgedehnt gewesen sein.

III. Kasuistik der *καθαρμοί* des Heiligtums bzw. der Demeterheiligtümer in einzelnen Paragraphen ohne Überschriften und ohne Zusammenhang: B. Der Anfang ist wohl auf dieser

[1] Es wäre hübsch, wenn man daraus *Ἡρώνδας* als die echte Namensform des koischen Dichters erweisen könnte. Aber einmal kommt in Kos im III. Jahrh. auch der Name *Ἡρώιδας* vor, und dann ist nicht sicher zu erweisen, daß der Dichter von Geburt Koer war. Inschr. von Priene 109 wird der Name des Geehrten geschrieben *Ἡρώιδης*, *Ἡρώδης*, *Ἡρώνδης*. Der Genetiv *ἥρω* steht auf einer koischen Inschrift des IV. Jahrh.

Seite erhalten, wieviel Paragraphen am Schluß fehlen, läßt sich nicht bestimmen.

Daß die Vorschriften auf den Demeterdienst der Insel Kos beschränkt sind, ist aus dem Erhaltenen nicht direkt zu entnehmen, aber doch indirekt zu erschließen, so daß die Ergänzungen in A 5 und 9 richtig sein dürften. Es gab sicher so viele Demeterheiligtümer auf Kos, daß Seite A mit den *ἁγνεῖαι* derselben ausgefüllt wurde. Die *καθαρμοί* auf Seite B handeln von bestimmtem, einheitlichem Kultbrauch, namentlich § 1—3. 6. Die *Κορυτρόφος*[1] in § 4 kann nicht in verschiedenen Kulten vorkommen und paßt am besten zum Demeterdienst. Auf speziellen Dienst weist dabei auch *ἃ ἱέρεια* B 24. Vorschriften wie § 4. 5 könnten zu den allgemeinen gehören, die aber der besonderen Aufsicht der Demeter unterstellt werden. Unter den Stellen, wo die Vorschriften aufzustellen sind, steht A 11 *τὸ ἱερὸν τᾶς Δάματρος*, d. h. das Haupt- und Staatsheiligtum der Demeter im Stadtgebiet, an erster Stelle. Das Asklepieion ist an zweiter Stelle nur als Zentralarchiv des Staates genannt. Dies ist das von uns gefundene Exemplar. So stammt z. B. auch ein großes unediertes Opfergesetz für Aphrodite aus dem Asklepieion. Des weiteren sollen Abschriften auf vergänglicherem Material gegeben werden an zwei Artemisheiligtümer und das Aphrodision, wohl nur wegen der Verwandtschaft der Dienste.[2] Die an die beiden bedeutendsten Demen Isthmos und Halasarna abgegebenen Abschriften sollen wohl in den dortigen Demeterheiligtümern aufgestellt werden. Besonders interessant ist die Übergabe einer Abschrift für das

[1] Vgl. über die *Κουροτρόφος* als Einzelgöttin Usener *Götternamen* 124 ff.

[2] Das Trauergesetz von Gambreion *Syll.* 879, für dessen Einhaltung der *γυναικονόμος τοῖς ἁγισμοῖς τοῖς πρὸ τῶν Θεσμοφορίων* zu sorgen hat, ist auf zwei Stelen zu schreiben, *καὶ ἀναθεῖναι τὴμ μὲν μίαν πρὸ τῶν θυρῶν τοῦ Θεσμοφορίου, τὴν δὲ πρὸ τοῦ νεὼ τῆς Ἀρτέμιδος τῆς Λοχίας*. In unserer Inschrift habe ich als weitere Artemis die in Kos urkundlich bezeugte *Τοξῖτις* eingesetzt.

Amtslokal des (staatlichen) Ärztekollegiums. Man wird dabei an die sagenhaften Funktionen der Ärzte (Epimenides), Akron, Empedokles und Hippokrates als offizielle *καθαρταί* denken. Doch diese schwierige Frage ist an anderem Ort zu behandeln.

In dem Erhaltenen vermissen wir ganz die *ἁγνεῖαι* und *καθαρμοί* der Privatpersonen als Bedingung des Eintritts in das Heiligtum, die uns von einer Reihe von Orten erhalten sind.[1] Es wird auch fraglich sein, ob sie in dem Gesetz enthalten waren, da man sie doch sonst in den Teilen IIa, b erwarten dürfte.

Der Kult der Demeter gehört zu den drei alten Staatskulten der dorischen Verfassung der Koer, die nach Paton, *Inscr. of Cos* S. 341 so auf die drei Phylen zu verteilen sind, daß Herakles den Hylleern, Apollo den Dymanen und Demeter den Pamphylern gehörte. Ein *Δαμάτριον ἐν Σιτέαι* wird *Inscr. of Cos* 39, 4f. als Opferstätte für die Pamphyler genannt. Es ist vielleicht identisch mit dem alten Demeterheiligtum, das ich 1900 in nächster Nähe der Stadt ausgegraben habe.[2] Unter den dort gefundenen Terrakotten sind viele archaische *κουροτρόφοι*, sitzende Frauen mit Kind im Arm. Auf ein weiteres Heiligtum weist wohl die Opfervorschrift im großen Kalender *Inscr. of Cos* 37, 60 *ἐς Σαλκηΐδας* (?) *Δ[άμα]τρι ὅις τέλεως καὶ τελέα κυέοσα.* Im Demos Haleis werden der Demeter die *Θαλύσια* Theokrit VII wohl privat gefeiert. Auch die Gottheit des von mir 1902 ausgegrabenen Hauptheiligtums des Demos Isthmos ist wahrscheinlich Demeter.[3] Das im Demos Antimachia gefundene Gesetz über die Priesterinnen der Demeter *Inscr. of Cos* 386 bezieht sich wohl, da für ein Heiligtum nicht mehrere Priesterinnen anzunehmen sind, wie unsere Inschrift auf alle Demeterheiligtümer der Insel.

---

[1] *Syll.* 563. 564. 566. 567. 633. 879. Ptolemais *Revue archéol.* 1883 II 181, dazu Wilhelm *Arch. epigr. Mitt.* XX 83. Eresos *Jahreshefte des österr. archäol. Inst.* 1902, 141.

[2] *Arch. Anz.* 1901, S. 134ff.

[3] *Arch. Anz.* 1903, S. 2ff.

Das Kollegium der Exegeten[1] erscheint hier zum erstenmal urkundlich in Kos. Sie mögen speziell dem Mysteriendienst der Demeter angehört haben, auf den ein leider sehr verstümmeltes unediertes Epigramm des III. Jahrh. aus der Stadt Kos anspielt, und der aus dem koischen Mythus von der Aufnahme der suchenden Demeter durch das Landeskönigspaar (Scholion zu Theokrit VII 5) zu erschließen ist.

Die Epiklesis der Demeter *Ὀλυμπία* in der Überschrift A 21 ist, soweit ich sehe, neu. Ihr Dienst war also wohl nicht chthonisch. Wenn die Überschrift symmetrisch angebracht war, so folgte wohl noch eine kurze Ortsbezeichnung. Ziemlich lang muß die Ortsbezeichnung bei der zweiten Überschrift A 36 gewesen sein. Eine Epiklesis hatte diese Demeter nicht.

Nun kann in die Erklärung der einzelnen Bestimmungen eingetreten werden, wobei vorausbemerkt sein mag, daß meine Ergänzungsversuche keinen Anspruch auf Sicherheit machen, sondern oft nur den vermuteten Sinn geben wollen.

A 22 fasse ich das ergänzte Verbum ganz allgemein „in Berührung kommen mit", ebenso allgemein wird *μυσαρῶι* als Neutrum zu denken sein.

A 23 *μηδὲ παρ' ἥρωνα ἔσθεν.* Damit wird wohl nicht bloß die Teilnahme an einem Heroenmahl, sondern an jedem Totenmahl, *περίδειπνον*, verboten sein, weil der Tote als Heros der Gastgeber beim Mahl ist.[2]

A 23. 38 *μηδὲ ἐπιβαίνεν ἐφ' ἡρῶιον* wird sich ebenfalls, wie die gleich anzuführenden Parallelen zeigen, auf jedes Grabmal beziehen.

A 23 ff. 38 ff. Verbot des Betretens eines Wöchnerinnen- und eines Trauerhauses während der wohl beidemal auf drei Tage festgesetzten Zeit der Unreinheit des Hauses. Beides läßt sich vielfach belegen, auch die Fehlgeburt, *ἐκτρωσμός*, neben der richtigen Geburt. So meidet der *δεισιδαίμων* Theophrasts (§ 9) alle drei Tabus: *καὶ οὔτε ἐπιβῆναι μνήματι οὔτ'*

[1] Ihre Funktion als kasuistischer Berater zeigt hübsch Theophrast *Char. δεισιδαιμονίας* 6. [2] Rohde *Psyche*[3] I 231.

ἐπὶ νεκρὸν οὔτ᾽ ἐπὶ λεχὼ ἐλθεῖν ἐθελῆσαι, ἀλλὰ τὸ μὴ μιαίνεσθαι συμφέρον αὑτῶι φῆσαι εἶναι.[1] *Syll.* 566 (Zutritt zum Tempel), Z. 6ff. *ἀπὸ κήδους καὶ τεκούσης γυναικὸς δευτεραῖος· ἀπὸ δὲ τάφου ἢ ἐκφορᾶς περιρασάμενοι κτλ.* 567, 12 *ἀπὸ φθορείων* 40 Tage = Rev. arch. 1883 II 181 *ἀπὸ ἐκτρωσμοῦ.* 633, 6 *ἀπὸ νεκροῦ διὰ ἡμερῶν δέκα καὶ ἀπὸ φθορᾶς ἡμερῶν τετταράκοντα.*[2] Eurip. Iph. Taur. 380 *βροτῶν μὲν ἦν τις ἅψηται φόνου ἢ καὶ λοχείας ἢ νεκροῦ θίγῃ χεροῖν, βωμῶν ἀπείργει, μυσαρὸν ὡς ἡγουμένη.* Schol. Theokr. II 11. 12 = Sophron S. 161 Kaibel im Mythos von der von Hera verfolgten *Ἄγγελος: τηνικαῦτα μὲν τὸ πρῶτον εἰς γυναικὸς τετοκυίας οἶκον καταφυγεῖν, ἐκεῖθεν δὲ πρὸς ἄνδρας νεκρὸν φέροντας· ὅθεν τὴν μὲν Ἥραν ἀποστῆναι, τὸν δὲ Δία τοὺς Καβίρους κελεῦσαι ἀναλαβόντας καθᾶραι αὐτήν.* Dieselben Vorschriften gelten bei den Semiten, vgl. *Levit.* 21, 11 Vorschrift für die Priester *καὶ ἐπὶ πάσῃ ψυχῇ τετελευτηκυίᾳ οὐκ ἐσελεύσεται. Num.* 19, 11ff 19, 16; Unreinheit der Wöchnerin *Levit.* 12.

A 26f., 41f. sind wohl als Speiseverbote zusammenzunehmen.[3] Die Ergänzung *κενεβρείων* ist problematisch. Es

---

[1] Die *δεισιδαιμονία* haben die Leipziger Erklärer der Charaktere nicht richtig verstanden. Sie ist für Theophrast nicht Dämonenfurcht, sondern er hat den vorhandenen Begriff ohne etymologische Ausdeutung gewählt, um nach der peripatetischen Ethik damit das Zuviel an der Tugend *εὐσέβεια* zu bezeichnen, dem als entgegengesetzter Fehler die *ἀσέβεια* entspricht. Was die *εὐσέβεια* nur vom Priester oder vom Frommen, der sich dem Heiligtum naht, verlangt, das übt der *δεισιδαίμων* als Privatmann im täglichen Leben und macht sich dadurch lächerlich. [2] Vgl. Maaß *Orpheus* 310f.

[3] Die Ergänzung *μηδὲ τῶν θνασ[ιδίων μηδενὸς ἅπτεσθαι* (wie z. B. *Levit.* 11, 39) *μηδὲ τῶν πνικτῶν μηδενὸς ἔσθειν* würde nur ein unwichtigeres Speiseverbot übriglassen. Noch strenger ist ja das Verbot *εἰσφέρην θνασίδια* in Eresos *Jahreshefte* 1902, S. 141, Z. 13, oder des Tragens von Lederschuhen, weil sie aus *θνησίδια, morticina*, gemacht sind, in griechischem und römischem Kultbrauch. Den eleusinischen Brauch bezeugt Porphyrius *de abstin.* IV, 16 S. 255 Nauck *παραγγέλλεται γὰρ καὶ Ἐλευσῖνι ἀπέχεσθαι κατοικιδίων ὀρνίθων καὶ ἰχθύων καὶ κνάμων ῥοιᾶς τε καὶ μήλων, καὶ ἐπ᾽ ἴσης μεμίανται τό τε λεχοῦς ἅψασθαι καὶ θνησειδίων.*

ist ein Synonymon von θνησίδια, muß aber doch etwas davon verschieden sein. Schol. Aristoph. *Av.* 538 κενέβρεια· τὰ θνησίδια καὶ νεκριμαῖα κρέα. Älian. *de nat. anim.* VI 2 von einem Raubtier μὴ δοκεῖν ἐσθίειν κενέβρειόν τε καὶ θνησείδιον. Dasselbe Speiseverbot liegt auf den θνησιμαῖα bei den Semiten: *Levit.* 11, 40. 22, 8. *Deuter.* 14, 20. Sicher dürfte ergänzt sein τῶν πνικτῶν. Das ist im Alten Testament nicht direkt nachzuweisen, gehört aber zu den Verboten für die Heidenchristen *Acta Apost.* 15, 20. 29. 21, 25 ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας. Es wird als das nicht geschlachtete, sondern im Blut erstickte Tier, das in anderen Kulten gerade zum Opfer verwendet wurde, aufgefaßt.[1] Vielleicht handelt es sich aber nur um die Art der Zubereitung, das Dämpfen in geschlossenem Gefäß. Das ist wenigstens der einzige nachweisbare Gebrauch des Wortes πνικτά in der griechischen Literatur, Athen. IV p. 147 D. IX p. 396 B. X p. 449 B. Galen. VI p. 707, 1.

A 27 f. 42 f. Klar ist der Übergang zu den καθαρμοί im Falle der verschuldeten oder unverschuldeten Verfehlung gegen die ἁγνεῖαι. Die stehende Formel für die Reinigung ist im folgenden καθαίρειν καὶ περιραίνειν ἀπὸ χρυσίου καὶ προσπερμείας[2] oder χρυσίωι καὶ προσπερμείαι. Das erstere bedeutet wohl: „mit Wasser aus einem goldenen Gefäß". Für die kathartische Eigenschaft des Goldes kenne ich keine antiken Belege, sie ist aber ohne weiteres verständlich wegen der Reinheit des Goldes. Man kann auch an den Pindarischen Vergleich ὁ δὲ χρυσὸς αἰθόμενον πῦρ denken. Das Wort προσπερμεία ist ein vollständiges Novum. Zur Wortbildung kann die πανσπερμ(ε)ία verglichen werden.[3] Die Bedeutung des Wortes

[1] Smith *Religion der Semiten*, Deutsche Ausgabe S. 265, Anm. 597. E. Nestle *Zeitschr. für neutest. Wiss.* 1906, S. 254.

[2] Zum Gebrauch von ἀπό vgl. Theophrast *Char.* δεισιδ. § 2 ἀπονιψάμενος τὰς χεῖρας καὶ περιῤῥανάμενος ἀπὸ ἱεροῦ.

[3] G. Hock *Griechische Weihegebräuche*, Würzburger Diss. 1905 S. 61.

ist wohl ein Bestreuen mit geweihten Körnern, *οὐλαί* oder *κριθαί*, was auch sonst als Ergänzung der kathartischen Waschung gebräuchlich ist.[1]

A 34f. scheinen allgemeine Bestimmungen über das Priestertum angefügt zu sein, darunter die, daß die Priesterin der *χιλιαστὺς Πολλωνδᾶν* angehören soll. Die *χιλιαστύς* ist die nächste Unterabteilung der Phyle im Kult.[2]

Wesentlich schwieriger ist die Ergänzung und Deutung der Bestimmungen auf Seite B. § 1 und 2 handeln von privatem, heiligem und staatlichem Gerät im Heiligtum oder Tempel. Das Material des *ξίφος* Z. 3. 8 und des *πέλυκυς* Z. 9, Eisen oder Erz, war in manchen Kulten Tabu, z. B. im Gesetz von Eresos Z. 13 ff. *μὴ εἰσφέρην δὲ μηδὲ ὅπλα πολεμιστήρια μηδὲ θνασίδιον, μηδὲ εἰς τὸν ναῦον εἰσφέρην σίδαρον μηδὲ χάλκον πλὰν νομίσματος*, in Plataiai nach Plutarch Aristides 21, in Chaironeia nach Plut. Aet. Rom. 40 p. 274 B. Vgl. Hepding, Attis S. 161[5]. — Wenn die Einführung und Verwendung eiserner Geräte im Heiligtum *εἰς ἱερὸν ἢ δημόσιον ἔργον* nötig ist, so sind dafür piacula (*καθαρμοί*) ob ferrum inlatum et elatum vorgeschrieben nach den Acten der Arvalbrüder, Dessau, Inscr. lat. sel. II 5043 ff. Wissowa, R.-E. II 1480. — In diesem Sinne habe ich den Anfang der beiden §§ zu ergänzen versucht.[3]

§ 3 handelt von einem Opferbrauch, bei dem das Geopferte vollständig verbrannt und mit Wein gelöscht werden muß, wozu der Opferkalender zu vergleichen ist, Inscr. of Cos 37, 35 f. *ἐπεὶ δέ κα καρπω[θῆι, — —] ἐπισπενδέτω μελίκρατον.*

---

[1] G. Hock a. a. O. S. 92[2]. [2] Vgl. *Inscr. of Cos* 37.

[3] Die *τράπεζα* Z. 7 erinnert an den ehernen Opfertisch, der im Zusammenhang mit Schwert, Messer und Beil im Opferbrauch der Buphonien vorkommt (v. Prott *Rhein. Mus.* 52, 187 ff.). Das Opferbeil spielt eine Rolle im Dionysoskult von Iulis auf Keos und auf Tenedos (Nilsson *Griech. Feste* S. 305. 308).

§ 4 handelt von Verunreinigungen der Erde. Zur Ergänzung und Erklärung dienen das attische Gesetz bei Demosthenes *πρὸς Μακάρτατον* (XLIII), 57 f.[1] und das jüdische Num. 19, 16 ff.[2] — Z. 17 *θεσμός* hat bei Anakreon (frg. 58 Bergk[4]) die Bedeutung *θησαυρός*, die Sophokleische Antigone nennt V. 30 den unbestatteten Leichnam ihres Bruders *οἰωνοῖς γλυκὺν θησαυρόν*. Also wird *θεσμὸς ἐμφανής* hier ein sichtbares, offenes, durch einen Zufall von Erde entblößtes Grab (*θήκη*) sein.[3] — Z. 18 hat den Schlüssel in Z. 20. 28 *ἀγχιστεὺς ἢ κύριος τοῦ ἀποθανόντος ἢ ἐσελθόντος*. Das letztere muß demnach lebend sein, einen Gegensatz zu *ἀνθρώπου* Z. 17 bilden und in Z. 18 benannt werden. Es kann also nur Vieh sein. In dem Gesetz von Ialysos Syll. 560 wird, *ὅπως τὸ ἱερὸν καὶ τὸ τέμενος τᾶς Ἀλεκτρώνας εὐαγῆται κατὰ τὰ πάτρια*, bestimmt: *μὴ ἐσίτω ἵππος ὄνος ἡμίονος γῖνος μηδὲ ἄλλο λόφουρον μηδέν*. Leichter wird geahndet *εἰ δέ κα πρόβατα ἐσβάλῃ*. (Vgl. auch

[1] *Τοὺς δ' ἀπογιγνομένους ἐν τοῖς δήμοις, οὓς ἂν μηδεὶς ἀναιρῆται, ἐπαγγελλέτω ὁ δήμαρχος τοῖς προσήκουσιν ἀναιρεῖν καὶ θάπτειν καὶ καθαίρειν τὸν δῆμον, τῇ ἡμέρᾳ ᾗ ἂν ἀπογένηται ἕκαστος αὐτῶν . . . ἐὰν δὲ τοῦ δημάρχου ἐπαγγείλαντος μὴ ἀναιρῶνται οἱ προσήκοντες, ὁ μὲν δήμαρχος ἀπομισθωσάτω ἀνελεῖν καὶ καταθάψαι καὶ καθᾶραι τὸν δῆμον αὐθήμερον, ὅπως ἂν δύνωνται ὀλιγίστου· ἐὰν δὲ μὴ ἀπομισθώσῃ, ὀφειλέτω χιλίας δραχμὰς τῷ δημοσίῳ. ὅτι δ' ἂν ἀναλώσῃ, διπλάσιον πραξάσθω παρὰ τῶν ὀφειλόντων· ἐὰν δὲ μὴ πράξῃ, αὐτὸς ὀφειλέτω τοῖς δημόταις.* Vgl. Dieterich *Mutter Erde* S. 50 f.

[2] *καὶ πᾶς ὃς ἐὰν ἅψηται ἐπὶ προσώπου τοῦ πεδίου τραυματίου ἢ νεκροῦ ἢ ὀστέου ἀνθρωπίνου ἢ μνήματος, ἑπτὰ ἡμέρας ἀκάθαρτος ἔστω*, mit peinlichen *καθαρμοί*. Dieses Gesetz wurde verletzt bei der Gründung von Tiberias, Joseph. *Antiqu.* XVIII 2. 3. — Instruktiv ist auch die Wundergeschichte von Machates und Philinnion, der „Braut von Korinth", bei Phlegon von Tralles *FHG* III 611 ff. *τοσαῦτα εἰποῦσα παραχρῆμα ἐγένετο νεκρὰ ἐξέτατό τε ἐπὶ τῆς κλίνης ἐμφανὲς τὸ σῶμα . .* der *μάντις* und *οἰωνοσκόπος Τλλος ἀναστὰς ἐκέλευεν τὴν μὲν ἄνθρωπον κατακαίειν* (codd. *κατακλείειν*) *ἐκτὸς ὁρίων· οὐ γὰρ συμφέρειν ἔτι ταύτην ἐντὸς ὁρίων τεθῆναι εἰς γῆν· ἀποτροπιάσασθαι δὲ Ἑρμῆν Χθόνιον καὶ Εὐμενίδας, εἶτα οὕτω περικαθαίρεσθαι πάντας, ἁγνίσαι δὲ καὶ τὰ ἱερὰ καὶ ὅσα θεοῖς χθονίοις νομίζεται ποιῆσαι συνέτασσεν.*

[3] Sollte sich vielleicht von hier aus die dunkle Epiklesis der Demeter *Θεσμοφόρος* erklären?

Syll. 561. Leg. Gr. sacr. II 62.) So wird hier wohl in dem Eindringen bestimmter Tiere, etwa der *λόφουρα*, oder auch einfach des Großviehs (*κτῆνος*) eine absolute Verunreinigung gesehen, dagegen bei (kleinem) Weidevieh nur, wenn es nicht, etwa durch Stempelung, als gereinigt bezeichnet ist. Eine große Schwierigkeit für die Sicherheit der Herstellung dieser Zeile liegt allerdings darin, daß *νομός* sonst nicht 'Weidevieh', sondern nur 'Weideland' bedeutet.[1] Der Paragraph wird dadurch kompliziert, daß als Lokalbestimmung für das Tote die ganze Gemeindemarkung, für das Lebende nur das *τέμενος* des Heiligtums gilt, und daß, sich damit kreuzend, für die nicht zu identifizierenden Totenreste *θεσμός* und *ὅστεον ἀνθρώπου* die Gemeinde, in der das betreffende Heiligtum ist, sorgen muß, dagegen für eine Leiche oder ein Stück Vieh, die identifiziert werden können, die *προσήκοντες*. — Z. 24 f. die *καθαρμοὶ* des Kultbildes der *Κοροτρόφος* habe ich nach dem allgemeinen Kultbrauch bei den jährlichen Reinigungsfesten und außerordentlichen Reinigungen ergänzt.[2]

§ 5 handelt von der Verunreinigung durch einen Selbstmörder. Der Selbstmord, vor allem der durch Erhängen, verunreinigt besonders stark: Soph. Öd. R. 1226 ff. *οἶμαι γὰρ οὐδ' ἂν Ἴστρον οὔτε Φᾶσιν ἂν νίψαι καθαρμῷ τήνδε τὴν στέγην, ὅσα κεύθει, τὰ δ' αὐτίκ' ἐς τὸ φῶς φανεῖ κακὰ ἑκόντα κοὐκ ἄκοντα· τῶν δὲ πημονῶν μάλιστα λυποῦσ' αἳ φανῶσ' αὐθαίρετοι.*[3] Deshalb haben die Gesetze dem Leichnam des Selbstmörders

---

[1] An eine Verunreinigung des Weidelandes durch Mist, die für *τεμένη* z. B. *Syll.* 570, *Leg. Gr. sacr.* II 110, Dessau *Inscr. lat. sel.* II 4912 verboten wird, ist aus verschiedenen Gründen nicht zu denken. Weide wird natürlich durch das Vieh bemistet, ein Düngen (*κοπρεύειν*) hat sie nicht nötig.

[2] Plynteria in Athen *Plut. Alcib.* 34, Tonaia in Samos *Nilsson* S. 48. Bad der Artemis in Ephesos *Nilsson* 245, in Ankyra 255. Außerordentliche Reinigung der Göttermutter in Rom *Dio Cassius* 48, 43. Vgl. Hepding *Attis* 175. 216.

[3] Vgl. Rohde *Psyche*[3] I 217[5]. II 122[1].

die Grabesehren vorenthalten. Die allgemeinen Grundsätze geben Plato Leg. IX p. 873. Aristoteles Ethic. Nicom. V 15. Artemidor I 4. Besondere Gesetze von Theben und Cypern führt Thalheim, Griech. Rechtsaltertümer S. 44f. an. Für Athen gibt eine Bestimmung Aeschin. c. Ctes. 244, für Rom Serv. Aen. XII 603 cautum fuerat in pontificalibus libris, ut qui laqueo vitam finisset, insepultus abiceretur. Vgl. auch CIL XI 6528. Seneca controv. VIII 4. Auch den Semiten galt das Erhängen und Kreuzigen als besonders verunreinigend: *Deuteron.* 21, 22f. *ἐὰν δὲ γένηται ἔν τινι ἁμαρτία κρίμα θανάτου, καὶ ἀποθάνῃ καὶ κρεμάσητε αὐτὸν ἐπὶ ξύλου, οὐ κοιμηθήσεται τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ ξύλου, ἀλλὰ ταφῇ θάψετε αὐτὸ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, ὅτι κεκαταραμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου· καὶ οὐ μιανεῖτε τὴν γῆν ἣν Κύριος ὁ θεός σου δίδωσίν σοι ἐν κλήρωι.* Mit Beziehung darauf sagt Josephus Bell. Iud. III 377 Niese *τοὺς γοῦν ἀναιροῦντας ἑαυτοὺς παρὰ μὲν ἡμῖν μέχρις ἡλίου δύσεως ἀτάφους ἐκρίπτειν ἔκριναν.* — Z. 34f. Das leblose Werkzeug wird wie beim Unglücksfall (Aeschin. c. Ctes. 244) so auch beim Selbstmord über die Grenze geschafft oder auf den Schindanger geworfen: Plut. Themist. 22. *ἐν Μελίτῃ . . ., οὗ νῦν τὰ σώματα τῶν θανατουμένων οἱ δήμιοι προβάλλουσι καὶ τὰ ἱμάτια καὶ τοὺς βρόχους τῶν ἀπαγχομένων καὶ καθαιρεθέντων ἐκφέρουσιν.*

Z. 35f. Ein Priester muß sich schon reinigen, wenn er den Toten nur gesehen hat. Das spricht der Kaiser Julian aus in dem Edikt, das Leichenzüge bei Tag verbietet, *epist.* 77 p. 601 Hertlein: *εἶτα οὐκ οἶδα οἵτινες ἀναθέντες ἐν κλίνῃ νεκρὸν διὰ μέσων ὠθοῦνται τῶν ταῦτα* (die Tagesgeschäfte) *σπουδαζόντων . . . τοῖς δὲ εἰς τὰ ἱερὰ βαδίζουσιν οὐ θέμις προσελθεῖν ἐστι πρὶν ἀπολούσασθαι· τοῖς γὰρ . . . θεοῖς . . . οὐ θέμις προσελθεῖν ἀπὸ τοιαύτης ὄψεως.* Dieselbe Übertragung der Unreinheit gilt im indischen Kult, wo der Brahmane, welcher das die Schulzeit abschließende Bad genommen hat, auf keine Richtstätte und keinen Leichenacker gehen, ja

nicht einmal einen Leichenträger sehen darf.[1] Im römischen Kult entstand daraus ein Konflikt mit unserem § 4: Serv. Aen. VI 176 cum pontificibus nefas esset cadaver videre, magis tamen nefas fuerat si visum insepultum relinquerent. Wie in unserem Fall der noch schwerere Konflikt mit § 5 gelöst war, ist nicht abzusehen.

Die §§ 4 und 5 in den *καθαρμοί* der Demeter sind eine glänzende Bestätigung für die Ausführungen Dieterichs, *Mutter Erde* S. 50—55: Demeter als Erdmutter waltet der Toten.

§ 6 handelt von den Eigenschaften der Opfertiere und der Auseinandersetzung zwischen ihrem Käufer und Verkäufer, wenn sie den Bedingungen (Schwangerschaft?) nicht entsprechen. In Z 41 scheint dem Verkäufer ein Eid zugeschoben zu werden.

§ 7 erinnert mit seinem Rest an die Vorschrift im Androgynenorakel Diels, *Sibyll. Blätter* S. 114, v. 41 *μὴ γὰρ ἀπιστόφιλος* (= *ξένος*) *θυσίαισιν ἀνὴρ παρεπέσθω.*[2]

Ein Rückblick auf die Vorschriften, soweit sie deutlich zu erkennen sind, zeigt immerhin, daß die *δεισιδαιμονία* der Koer weder in rigorosen *ἁγνεῖαι*[3] noch in peinlichen *καθαρμοί* hervortritt, sondern mehr in der Vorsorge für alle möglichen Fälle. Mit ihnen konnte auch der ernste wissenschaftliche Arzt einverstanden sein, der nach strenger Abweisung der pfuschenden *καθαρταί* sagt, *περὶ ἱρῆς νούσου* c. I Schluß: *τὰ γοῦν μέγιστα τῶν ἁμαρτημάτων καὶ ἀνοσιώτατα τὸ θεῖόν ἐστι τὸ καθαῖρον καὶ ἀγνίζον καὶ ῥύμμα γινόμενον ἡμῖν, αὐτοί τε ὅρους τοῖσι θεοῖσι τῶν ἱρῶν καὶ τῶν τεμενέων ἀποδείκνυμεν, ὅπως ἂν μηδεὶς ὑπερβαίνῃ, ἢν μὴ ἁγνεύῃ,*

[1] Oldenberg *Religion der Veda* S. 417.

[2] Vgl. *Philologus* 1906, S. 630 ff.

[3] Geschlechtliche Enthaltsamkeit oder Reinigungen nach geschlechtlichem Verkehr werden in dem Erhaltenen nicht verlangt. Sie waren aber jedenfalls vor gottesdienstlichen Handlungen notwendig. Der Opferkalender *Inscr. of Cos* 37, 43 verlangt dafür *ἁγνεύεσθαι γυναικὸς καὶ ἄ[ρσενο]ς ἀντὶ νυκτός.*

ἐσιόντες τε περιῤῥαινόμεθα οὐχ ὡς μιαινόμενοι, ἀλλ' εἴ τι καὶ πρότερον ἔχοιμεν μύσος, τοῦτο ἀφαγνιούμενοι. Aus anderen griechischen Heiligtümern sind viel strengere Vorschriften bekannt, noch weiter gehen darin die *castus* und *caerimoniae* des römischen Staatskults, besonders bei den höchsten Priesterämtern.[1] Auf alle Volksgenossen und auf das tägliche Leben sind die Vorschriften zum Teil in weit stärkerem Maße bei den Semiten und Indern ausgedehnt. Der besondere Wert unserer Inschrift liegt darin, daß sie auch mit ihren neuen Einzelvorschriften ein weiteres Beweisglied für die Gemeinsamkeit oder Ähnlichkeit der Tabuvorstellungen bei allen Völkern bildet. Dieses Bild kann durch weitere Förderung des Textes nur klarer werden. Eine Sammlung des Materials der griechischen *ἁγνεῖαι* und *καθαρμοί* im Zusammenhang mit anderen Religionen wäre eine erwünschte und lohnende Arbeit.

Nachtrag. Die Schwierigkeit bei der oben angenommenen Deutung von B Zeile 18 dürfte behoben werden durch die homerische Beschreibung des Achilleusschildes, wo dem Bild *Σ* 573 ff. *ἐν δ' ἀγέλην ποίησε βοῶν ὀρθοκραιράων* entspricht das Bild 587 ff. *ἐν δὲ νομὸν ποίησε . . . . . μέγαν οἰῶν ἀργεννάων*, genau in der von mir geforderten Bedeutung.

---

[1] Wissowa *Religion der Römer* S. 435 f. Gellius *N. A.* X 15.

Die Todsünden

Von **Marie Gothein** in Heidelberg

Unter der Fülle personifizierter Abstrakta, die dem Mittelalter dazu dienten, seine philosophischen und psychologischen Gedanken anschaulich und volkstümlich zu machen, nehmen die sieben Todsünden eine hervorragende Stelle ein. Sie treten in der Literatur fast immer in geschlossener Gruppe auf, schon dadurch imponierend; die Vulgärsprachen kennen diese volkstümlichen Gestalten alle unter diesem Titel „Sieben Todsünden", „seven deadly sins", „sept péchées mortales" und haben rückwirkend damit auch die lateinische Literatur des späteren Mittelalters beeinflußt. Denn die theologischen Schriften aller früheren Zeiten unterscheiden scharf zwischen vitia capitalia und peccata mortalia, und nur unter den ersteren verstehen sie unsere Todsünden. Nach des Thomas von Aquino Zeiten waren sie in ihrer Siebenzahl Namen und Reihenfolge ziemlich allgemein auf folgende lasterhafte Eigenschaften festgelegt: superbia, avaritia, luxuria, ira, gula, invidia, acedia.

Unter peccata mortalia aber verstand man zum Unterschiede von peccata venialia schwere Tatsünden, die, wenn ungebeichtet und ungesühnt, zum ewigen Tode führten, und die eben jene vitia capitalia zur psychologischen Voraussetzung hatten. Der Ausdruck Todsünde ist schon der frühesten Kirche bekannt, ja er findet sich zuerst im Neuen Testament (1. Joh. 5, 16) „*ἁμαρτία πρὸς θάνατον*". Hier ist allerdings keine Sünde namentlich angeführt, doch haben die Kirchenväter wie Tertullian, Cyprian, Origenes und Augustin den Ausdruck daher entlehnt, und sie verstehen alle unter delicta ad mortem, crimen mortale,

peccata mortifera, *ἁμαρτίαι θανατηφόροι* durchaus Tatsünden wie *φόνοι*, *φαρμακία*, *παιδοφθορία*.[1]

Weit älter aber als diese Gruppe sind die vitia principalia oder capitalia, die Ahnen vorchristlicher Zeit entstammen. Die lateinischen Theologen fanden Begriff und Ausdruck bei den griechischen schon vorgebildet. Der früheste Schriftsteller, der uns eine ausgeführte Abhandlung über dieses christliche Lehrstück hinterlassen hat, der Asket Evagrius aus Pontos, nennt sie *λογισμοί*.[2] Er spricht gleich im Anfang seiner Schrift von ihnen als von *γενικώτατοι λογισμοί* als „eingeborenen (Laster)gedanken". Häufiger aber werden sie als *πνεύματα τῆς κακίας* oder *τῆς πονηρίας* angesprochen. So benennt sie Nilus, der nicht lange nach Evagrius in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts das gleiche Thema behandelt.[3] Aber auch noch Cassian, der nachweislich diese Lehre aus dem Orient in den Okzident überträgt, spricht zwar zusammenfassend von vitia principalia, nennt aber jedes einzelne der Laster „spiritus".[4]

Dieser Ausdruck *πνεύματα*, der demjenigen, der auf dem heutigen Sprachgebrauch steht, nicht ohne weiteres verständlich sein könnte, zeigt uns nun, daß diese frühchristlichen Schriftsteller noch ein mehr oder minder deutliches Bewußtsein von dem Vorstellungskreis haben mußten, aus dem sie ihre Anschauung von den Hauptlastern, die das Heil des Menschen fortwährend bedrohen, und von denen er sich in stetem Kampfe befreien muß, entlehnt haben. Der Bibel direkt ist diese

---

[1] Otto Zöckler *Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden*, München 1893. *Bibl. und kirchenhistor. Studien*, Heft 3.

[2] Evagrius *Περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν πρὸς Ἀνατόλιον* dazu Zöckler a. o. O. p. 16 u. Gennadius *De viris ill.* c. 11.

[3] Nilus *Περὶ τῶν ὀκτὼ πνευμάτων τῆς πονηρίας*. Migne *Patr. gr.-lat. tom.* 79, 1145 ff.

[4] Joh. Cassianus ed. M. Petschenig *De Institutis Coenobierum* lib. V ff. *De Spiritu Gastrimargiae* etc. Noch im 13. Jahrhundert nennt der Kard. Hugo in seinem Bibelkommentar zu Luk. 11, 26 die septem vitia capitalia: septem spiritus nequam.

Gruppe von Lastern nicht entnommen; nirgends findet sich eine Aufzählung, die irgend mit der später von der Kirche rezipierten übereinstimmte. Dagegen kann uns doch ein Bibelwort näher zum Verständnis der Quelle der ganzen Vorstellungsreihe führen. Der Apostel Paulus spornt seine Ephesergemeinde (6, 12) an, sich zum Kampfe zu rüsten, nicht gegen Fleisch und Blut, sondern „*πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*“. Hier finden wir also den gleichen Ausdruck wieder, den Nilus für seine oben angeführte Schrift zum Titel gewählt hat. Der Apostel nennt die Geister des Bösen nicht einzeln mit Namen, er kennt aber ihren Wohnsitz „*ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*“ in den Himmeln, den himmlischen Sphären wohnen sie, und er weiß, daß sie die *αρχαί*, die *κοσμοκράτορες*, die Beherrscher des Kosmos sind, die dem Menschen schaden, wo sie nur können, und gegen die der Mensch nur kämpfen kann, wenn er sich mit den geistlichen Waffen rüstet. Furchtbare konkrete Wesen sieht der Apostel in diesen Feinden der Menschheit[1], überall aus seinen Briefen tritt uns eine solche Anschauung entgegen.[2] Der Epheserbrief aber ist ganz besonders von dieser Vorstellung durchdrungen. Nur dem, heißt es in einer früheren Stelle (1, 20), der sich Christus ganz ergibt, kann die Macht dieser bösen Feinde nichts anhaben, denn Christus hat Gott über diese Geister gestellt, als er ihn von den Toten erweckte und ihn zu seiner Rechten setzte *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς . . . . καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου*“. Der Apostel nennt auch hier die Namen nicht, aber er weiß, daß sie zu nennen sind und

[1] Eine Stelle in den Evangelien könnte hierfür noch von besonderem Interesse sein. Luk. 11, 26 heißt es *τότε πορεύεται (τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα) καὶ παραλαμβάνει ἕτερα πνεύματα πονηρότερα ἑαυτοῦ ἑπτά*. Daß diese Stelle auf die Entwickelung der Lasterheptas Einfluß gehabt hat, glaube ich nicht. Der unsaubere Geist findet sieben Dämonen in der Wüste, deren gewöhnlichem Aufenthalt. Die mittelalterlichen Bibelkommentare leiten jedenfalls die Todsünden nie irgendwie aus dieser Stelle ab.

[2] Everling *Die Paulinische Angelologie und Dämonologie.*

zu wissen, denn der Name ist das Wesen, und die feindlichen Geister werden überwunden, wenn man ihren Namen kennt[1], über diesen aber ist Christus, und die Gläubigen in Christo hat Gott in seiner Gnade mit Christo auferweckt und „*συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*".

Die theologische wie die philologische Wissenschaft hat in letzter Zeit in reichem Maße Beweise gebracht, wie sehr gerade die Paulinischen Briefe mit ihrer Engel- und Dämonenvorstellung im engsten Zusammenhang mit der herrschenden Weltanschauung der Zeit stehen.[2] Es war die Zeit, wo die ganze orientalisch-griechische Menschheit unter dem Drucke der Dämonenherrschaft in Furcht seufzte, wo die Sehnsucht, sich von diesen Tyrannen, denen der Mensch aus eigener Kraft nicht entrinnen konnte, zu befreien, überall Kulte begünstigte, die ihren Gläubigen einen Ausweg aus diesem Labyrinth zeigten. Ein *σωτήρ* mußte die Herrschaft dieser Dämonen brechen und durch ein Mysterium die Seinen zu der gleichen Überwindung führen. Unter den neutestamentlichen Schriften zeigt der Epheserbrief am deutlichsten diese Weltanschauung. Ganz durchdrungen aber von ihr sind heidnische Kulte wie der Mithraskult[3], in ihr sind wesentlich die Grundvorstellungen der Hermetischen Schriften zu suchen[4], in das hellenistische Judentum war sie eingedrungen[5], und deutlich läßt sie sich in der Religion der Mandäer erkennen.[6] Das Christentum selbst hat Jahrhunderte einen immer neuen Kampf mit ihr durchfechten müssen, denn in ihr ist nach Anz[7] „die Zentrallehre"

[1] A. Dieterich *Eine Mithrasliturgie,* Leipzig 1903, p. 112 u. Reitzenstein *Poimandres,* Leipzig 1904, p. 17, Anm. 6.

[2] Everling a. o. O. Hermann Diels *Elementum* p. 50 ff. R. Reitzenstein *Poimandres* p. 76 ff.

[3] A. Dieterich *Eine Mithrasliturgie.*

[4] Reitzenstein *Poimandres* insbesondere p. 69 ff.

[5] Reitzenstein a. o. O. p. 76 ff.

[6] Brand *Religion der Mandäer* p. 74 ff.

[7] W. Anz *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus,* Texte und Untersuchungen, herausg. von O. v. Gebhardt und A. Harnak, B. XV, Heft 3.

der gnostischen Sekten zu suchen. Gerade im Gnostizismus hatte die Vorstellung von der Unentrinnbarkeit der εἱμαρμένη eine besonders düstere Färbung angenommen. Einen Gürtel hatte sie um alles Lebendige gespannt, diesen Gürtel aber bildeten die Sphären der sieben Wandelsterne, der Planeten. Sie sind die Behausung der ἄρχοντες, der Feinde der Menschen, oder wurden auch als die bösen Geister selbst angesehen. Gegen das Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts häufen sich die überlieferten Zeugnisse für diese Vorstellung, doch auch der Apostel Paulus sieht in Sonne, Mond und Sternen lebendige Wesen, die einen Körper haben[1], und auch er übernahm dies als eine seiner Zeit geläufige Vorstellung. Die Bosheit dieser Feinde der Menschheit äußert sich aber vor allem darin, daß sie den Menschen ihr eigenes Wesen und damit die bösen Eigenschaften, deren Bewahrer und Beherrscher sie sind, einpflanzen und sie so zur Sünde zwingen. Allen diesen Religionsgemeinschaften gilt also die Sünde als etwas, was von außen in die reingeschaffene Seele eingedrungen ist. In der koptisch-gnostischen Schrift der Pistis Sophia erhält der Jünger auf seine Frage nach der Herkunft der Sünde alle gewünschte Auskunft „ἄρχοντες εἱμαρμένης isti ἀναγκάζουσιν homines usque ad commiserint peccata“.[2] Die Gläubigen aber können „den Zaun der Bosheit, die in Ewigkeit geborenen Tore der Archonten“[3] durchbrechen mit Hilfe der Weihen, die sie erlangt, der Formeln, die sie erlernt, der „ὀνόματα ὀνομαζόμενα“, wie sie der Verfasser des Epheserbriefes nennt. Und wie die Gnostiker, so denken auch die heidnischen Religionsgemeinschaften jener Zeit. Die Mandäer stellen sich in besonders krasser Phantasie die Sphärenkreise als Gefängnisse, „Maṭarta“, vor, die die Seele durchlaufen muß. Ein sehr charakteristisches Beispiel teilt Anz[4] mit: „Und ich ging weiter und gelangte

[1] Everling a. o. O. p. 45, 1. Kor. 15, 40—41.
[2] Pistis Sophia ed. Schwartze Petermann 336.
[3] Anz a. o. O. p. 11 Origenes contra Celsum VI 31. [4] Anz a. o. O. p. 71.

zu einer anderen Maṭarta, der des Zan Hasazban, des hurtigen, allzeit bereiten, des Königs des Zornes, der Gewalt und des Verderbens. Ich fragte und sprach: „Wessen Maṭarta ist dies und wen hält sie gefangen und wer ist darin gefesselt?“ So fragte ich, und man antwortete mir: „Gefesselt sind in dieser Maṭarta diejenigen, welche Blut vergießen und ihre Ebenbilder verderben“ usw. Namen und Zeichen mußte die Seele vorweisen, um durch den Ort des Schreckens durchgelassen zu werden.

Konsequenter aber und daher deutlicher als alle diese Sekten bewahrt die hermetische Philosophie den Zusammenhang der Planeten mit sieben lasterhaften Eigenschaften, die sie der Seele einpflanzen, in der Lehre von dem Sündenfall und der endlichen Erlösung des Menschen. Aus Ungehorsam gegen ihren Schöpfer durchbricht die Seele den Sphärenkreis, beim Niedersteigen empfängt sie von den Planeten die bösen Eigenschaften, die sie dereinst beim Aufstieg wieder an die einzelnen Planeten zurückgeben darf.[1] Die hermetischen Schriften weisen verschiedene Listen von lasterhaften Eigenschaften auf, die in der Zahl sieben überall übereinstimmen, im Inhalt aber stark voneinander abweichen[2], wenn auch einige der Eigenschaften wie Stolz, Zorn und Unzucht und meist auch Geiz in allen wiederkehren. Gerade die Liste allerdings, die uns von der

[1] Reitzenstein a. o. O. p. 52ff. p. 232. Anm. 1 hat Reitzenstein auf den Zusammenhang der christlichen Todsündenvorstellung mit der hermetischen Philosophie hingewiesen. Zielinski *Philologus* 64, 21 hat dann diesen Gedanken aufgenommen und ihn noch einmal *Süddeutsche Monatshefte* 11. Heft, 2. Jahrg. 1905 ausführlicher und in populärer Form entwickelt. Diesen klaren, einleuchtenden Ausführungen verdanke ich die Anregung zu meiner Untersuchung. Vor beiden hat aber schon Ferdinand v. Andrian *Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker* (Mitteil. der Anthrop. Gesellsch. in Wien B. XXXI, 3. Folge, B. I, 1901, p. 264) in der astrologischen Weltanschauung der antiken Völker die Quelle gefunden, aus der die sieben Todsünden geflossen. Er sieht, und dies wohl mit Recht, in den Gnostikern die unmittelbaren Väter des christlichen Lehrstückes.

[2] Zielinski *Hermes u. d. Hermetik, Archiv für Religionswissenschaft,* Bd. 8, 1905, p. 332 f.

Erlösung des hermetischen Menschen berichtet, hat mit unserem Sündenschema am wenigsten zu tun.[1] Doch gibt die 6. Schrift des hermetischen Corpus, die dem Beweise gewidmet ist, daß „*τὸ ἀγαθὸν ἐν οὐδενί ἐστιν εἰ μὴ ἐν μόνῳ τῷ θεῷ*“ eine Liste, die bis auf geringe Abweichungen sich mit dem späteren abendländischen Schema deckt. Die Freiheit des einzigen Gottes von der Sünde wird uns hier (§ 1) wohl in Anlehnung an die Platonische Selbstgenügsamkeit des Guten, wie sie auch für die Freundschaft (Lysis 215 A) entwickelt wird, dargestellt. Das Gute ist nur in Gott, denn da er nicht Mangel leidet, wird er nicht schlecht durch Begierde nach Besitz (avaritia), er verliert nichts und kann daher durch den Verlust nicht der Traurigkeit (acedia) anheimfallen, denn die Traurigkeit ist ein Teil der Schlechtigkeit. Kein Stärkerer ist, den er bekriegen (superbia) müßte, kein Gefährte, dem er unrecht tun oder den er in Liebe begehren (luxuria) müßte, keiner, der ihm ungehorsam, daß er sich darob erzürnen (ira) müßte, kein Weiserer, den er beneiden (invidia) könnte.[2] Wenn wir „bekriegen des Stärkeren“ mit Herrschsucht (superbia) identifizieren, so bleibt nur *ἀδικηθῆναι* übrig, für das in dem Schema der abendländischen Kirche „gula“ getreten ist. In dieser Stelle fehlt die Beziehung auf die Planeten.[3] Eine unmittelbare Zusammenstellung von Lastern und Planeten hat uns Servius aufbewahrt.[4] Zu Aeneis VI, 714 heißt es: „fingunt mathematici“,

[1] *Poimandres* ed. Parthey I, p. 14, § 24 ff. Vgl. auch Reitzenstein a. o. O. p. 52, Anm. 3.

[2] *Poimandres* ed. Parthey VI, p. 48 ff. Aus der gleichen Schlußfolgerung fordert auch Dante in seiner Schrift über die Weltmonarchie den leidenschaftslosen Weltmonarchen.

[3] Zielinski *Hermes u. d. Hermetik* p. 332, hat eine Verteilung vorgenommen; über die fünf auch von Servius genannten Laster kann kaum ein Zweifel herrschen. Für 3 u. 4 scheint mir dem Texte sehr Gewalt angetan.

[4] Maaß *Tagesgötter in Rom und den Provinzen* p. 33. Reitzenstein a. o. O. p. 53.

daß die Seele beim Herabsteigen mit sich nähme „torporem Saturni, Martis iracundiam, libidinem Veneris, Mercurii lucri cupiditatem, Iovis regni desiderium". Luna und Sol fehlen, nicht weil Servius sie vergessen, sondern weil sie häufig von den fünf Planeten abgetrennt als segenspendend den Unheilbringern gegenübergestellt werden und weil sie als die großen φῶτα auch sonst eine Kategorie für sich gegenüber den übrigen Planeten bilden.[1]

Wenn schon diese Serviusstelle von größter Wichtigkeit für die klare Darlegung des Zusammenhangs der Planeten mit unserem Lasterschema ist, so besitzen wir noch ein anderes Zeugnis des klassischen Altertums, das um so wichtiger ist, weil wir daraus sehen, daß auch außerhalb der Kreise der hellenistischen Mystik die Vorstellung einer Siebenzahl von Hauptlastern feste Wurzel hatte. Es ist dies die merkwürdige Stelle in der ersten Epistel des Horaz an Maecenas, in der er dem Freunde ein Heilmittel für jedes Laster angibt.

Fervet avaritia miseroque cupidine pectus?
Sunt verba et voces, quibus hunc lenire dolorem
Possis, et magnam morbi deponere partem.
Laudis amore tumes? sunt certa piacula, quae te
Ter pure lecto poterunt recreare libello.
Invidus, iracundus, iners, vinosus, amator.
Nemo adeo ferus est, ut non mitescere possit
Si modo culturae patientem commodet aurem.

---

[1] Reitzenstein p. 53, Anm. 2, siehe auch Anz. a. o. O. p. 83, 4. Maaß *Tagesgötter* p. 129 macht auf den Schluß des sogenannten Katasterismenbuches des Eratosthenes aufmerksam, in dem nur fünf Planeten angeführt werden. — Auch Ptolemaios hat in seinem Kapitel περὶ ποιότητος ψυχῆς (Tetrabiblos III, 14) nur die fünf eigentlichen Planeten berücksichtigt. Hier bewirken sie in günstiger Stellung jedesmal die wünschenswerten seelischen Eigenschaften, in ungünstiger das üble Gegenbild dazu. Die von Servius erwähnten charakteristischen Züge fehlen auch hier nicht; z. B. Saturn bringt in ungünstiger Stellung μονογνώμονας, ἀνακεχωρηκότας, δειλούς, φιλερήμους, ῥυπαρούς, ἀδιαφόρους etc. hervor, u. ähnl. die anderen Planeten. (Die Ptolemaiosstelle verdanke ich Prof. F. Boll.)

Die direkte Quelle, aus der der römische Dichter seine Lasterreihe schöpfte, ist leider noch nicht aufgefunden. Man hat auf die Stoiker hingewiesen, und des Poseidonios eingehende Behandlung der Siebenzahl in seinem Timaioskommentar lassen die Möglichkeit, daß Horaz hier direkt oder indirekt sein Vorbild fand, offen.[1] Die Stoiker bevorzugen insgesamt einzelne Zusammenstellungen, wie luxuria, avaritia, ambitio, oder ira, cupiditas (opes), libido. Doch so viele Lastergruppen uns auch von den Philosophen des späteren Altertums unter stoischem Einflusse erhalten sind, so ist nicht eine, die der Horazischen entfernt ähnlich sähe, sei es, daß sie nach platonischer Lehre die Narben der Seele, die das Laster eingräbt, aufzählen, sei es, daß sie Tatsünden büßen lassen. Vielleicht auch würde eine genauere Untersuchung der sermones und Diatriben der kynischen Philosophen weiter führen. Wie stark Horaz in seinen Satiren von diesen volkstümlichen Predigern beeinflußt worden ist, zeigt sich durch Vergleich mit den neuaufgefundenen Bruchstücken mehr und mehr. Die Wahrscheinlichkeit, daß solche halb sprichwörtlich zusammengestellte Lasterreihen, die mit astrologisch-mystischen Vorstellungen zusammenhängen, sich in volkstümlichen Quellen leichter erhalten als in den Spekulationen gelehrter Philosophen, ist gewiß nicht ganz abzuweisen.

Die Bedeutung, die Horaz' Aufzählung in der Entwickelung der Hauptlasterlehre der abendländischen Kirche einnimmt, wird später erwähnt werden.

Wenden wir uns nun den Anfängen dieser Lehre in der orthodoxen Kirche zu, die wir im Orient finden, so muß

[1] Zöckler a. o. O. p. 7 hat zuerst auf die Übereinstimmung dieser Horazstelle mit dem Kirchenschema aufmerksam gemacht, er deutet auf die Stoiker als Quelle. Zielinski *Philologus* 64, 31 nennt sich ihm anschließend, doch auch nur vermutungsweise Poseidonios. Roscher *Die Hebdomadenlehre der griech. Philosophen und Ärzte*, *Abh. d. Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wiss.*, Bd. XXIV der *Phil.-Hist. Klasse*, p. 190 ff., handelt ausführlich über des Poseidonios Bedeutung für die griechische Hebdomadenlehre.

es nach allem bisher Gesagten in Erstaunen setzen, daß diese erste dogmatische Festlegung uns nicht sieben, sondern acht Laster gibt. *Περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν* nennt Evagrius von Pontus seine Schrift und Nilus *Περὶ τῶν ὀκτὼ πνευμάτων τῆς πονηρίας*, und beide zählen mit geringer Abweichung der Reihenfolge folgende Laster auf: *γαστριμαργία* (Völlerei), *πορνεία* (Unzucht), *φιλαργυρία* (Geiz), *λύπη* (Traurigkeit), *ὀργή* (Zorn), *ἀκηδία* (Trägheit), *κενοδοξία* (Eitelkeit), *ὑπερηφανία* (Stolz). Zöckler weist sehr treffend nach, wie diese Reihenfolge von den mönchischen Verfassern für mönchische Bedürfnisse gemacht sei, wie zuerst die fleischlichen Sünden Völlerei und Unzucht, dann die geistigen, zuletzt am schwersten von allen der Stolz zu überwinden sei.

Doch erklärt dies weder die Zahl, noch die Auswahl dieser Aufzählung. Die Verfasser erwähnen nichts von einer Quelle. Sie nehmen unabhängig voneinander die acht Hauptlaster als etwas Festes und Gegebenes an, das man nur mit Beispielen belegen müßte. Wir müssen mit Sicherheit annehmen, daß das Bewußtsein von der eigentlichen Quelle dieser ganzen Vorstellung den christlichen Schriftstellern des 4. und 5. Jahrhunderts völlig entschwunden oder zum mindesten absichtlich von ihnen ausgeschieden war. Denn die orthodoxe Kirche hatte damals den Kampf gegen die Astrologie und die damit verbundene Weltanschauung wenigstens äußerlich an den meisten Orten siegreich bestanden; eine letzte Erinnerung fanden wir höchstens noch im Titel der Schrift des Nilus. Doch auch an eine Herleitung aus der gelehrten aristotelischen Philosophie wird man kaum denken können. Die Aristoteliker, die sich auf die platonische Seelenlehre stützen, gehen von den Tugenden aus, deren Verneinung die Laster sind.[1] Die christliche Laster-

[1] Hans v. Schubert *Moellers Lehrbuch der Kirchengeschichte* 2. Aufl. 1902 p. 796 ff. macht auf die pseudoaristotelische Schrift *περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν* aufmerksam. Hier sind acht Tugenden und als Laster die ihnen entsprechenden Verneinungen aufgezählt. Aus den oben an-

lehre aber hat sich, wie im weiteren immer wieder wird betont werden müssen, völlig unabhängig von der christlichen Tugendlehre, die sich an die platonische anlehnt, entwickelt, so sehr, daß irgendeine Übereinstimmung der beiden durch Gegenüberstellung von der Kirche niemals ernstlich versucht wird. Wenn also unsere Schriftsteller eine Achtzahl von Hauptlastern gebrauchen, ohne den Anspruch zu machen, selbsttätig in Zahl und Auswahl gewesen zu sein, so liegt auch hier die Wahrscheinlichkeit einer volkstümlichen Tradition sehr nahe. Um uns die Änderung der ursprünglichen Sieben- zu einer Achtzahl zu erklären, müssen wir im Auge behalten, daß diese Schriften im Orient entstanden, aus alexandrinischen Kreisen hervorgegangen sind, d. h. in dem Lande, wo die mystische Zahlenspielerei sich ganz besonders darin gefällt, eine Zahl aus der anderen hervorgehen zu lassen. Schon bei den Babyloniern sind die Igigi, die Götter, die häufig mit den Planeten als den Schicksalsgöttern identifiziert werden, wohl ursprünglich sieben, werden aber noch öfter als acht gezählt.[1] In der ägyptischen Theogonie spielt die Achtzahl an sich eine große Rolle.[2] Die

---

geführten Gründen stimmen diese Tugendverneinungen aber mit dem kirchlichen Lasterschema wenig überein. Mit größerem inneren Rechte hat man in der stoischen Lehre von den vier *πάθη*: *ἡδονή*, *ἐπιθυμία*, *λύπη* und *φόβος* die Quelle der ersten christlichen Laster sehen wollen (Zöckler a. a. O. p. 5 ff.). Denn diese *πάθη* sind selbständig entwickelte Seelentriebe. Doch eine wirkliche Übereinstimmung, die auf eine direkte Erweiterung der stoischen Lehre wiese, ist auch hier nicht zu finden. Die Furcht, ein so wichtiges Glied der stoischen Affektenlehre, läßt sich schwerlich unterbringen. Auch die Praxis der stoischen Philosophen, die vier Affekte als Hauptklassen hervorzuheben, unter die eine Menge von Unterarten gruppiert wurden, hat, soweit wir sehen können, gerade in der ersten christlich-mönchischen Tradition der Laster nicht gewirkt, sondern findet erst im Abendlande bei dem Siebenschema des Prudentius eine Analogie.

[1] Schrader *Die Keilinschriften und das alte Testament*. 3. Aufl. 1902 p. 153, dazu Jensen *Keilinschriften-Bibliothek VI*, p. 587.

[2] Brugsch *Religion und Mythologie der alten Egypter*. Leipzig 1888 p. 149 ff.

Ogdoasgottheiten, die die Ägypter unter verschiedenen Namen und Gestalten verehrten, erinnern ebenfalls in manchen ihrer Aufgaben und Darstellungen an die Planeten, so wenn sie als Sänger[1] die neugeborene Sonne im Osten begrüßen, um danach im Wasser unterzutauchen und am Abend im westlichen Himmel wieder zu erscheinen, wenn sie als aufgehende und untergehende aufgeführt werden. Sie erscheinen immer paarweise, wie acht als Vierpaar auch in der frühen christlichen Zahlenmystik eine Rolle spielt, „quattuor conjugationes et copulae" nennt Cassian die Hauptlaster. Wie leicht auch bei den Ägyptern immer eine Zahl aus der anderen herauswächst, zeigt eine Inschrift von Dêr-el-Bahari[2], die einem Propheten des Ammon gilt: „ich bin zwei" spricht der Tote, „die vier werden, ich bin vier, die acht werden, ich bin einer darüber hinaus". Hier ist aus der Ogdoas die Enneas geworden; in ähnlicher Weise läßt Hieronymus aus der Sieben die Acht entstehen „Septenario numero expleto (im alten Bund) postea per ogdoadem ad Evangelium scandimus".[3] Gregor von Nazianz wieder identifiziert die sieben Tage der Woche mit dem gegenwärtigen Leben und die Zahl 8 mit dem *μέλλων αἰὼν καὶ ἀδιάλυτος*. Auch Beda fügt[4] den sieben Weltzeitaltern als achtes die Zeit der ewigen Ruhe nach dem jüngsten Gericht an[5], was Abt Elfric in seiner Einleitung zum Alten Testament (ed. Grein p. 19 f.) übernommen hat. Bei Hieronymus findet sich hier in orthodoxer Fassung eine zweifellose Anlehnung an gnostische Anschauungen. Bei den Gnostikern spielt durchweg die Ogdoas eine große Rolle, sie ist hier immer der Kreis der Überwindung der bösen Sieben, das Zwischenreich, ehe die Seele zur höchsten Vollendung

---

[1] Zu erinnern ist an die Sphärenharmonie der Planeten bei den Pythagoreern.

[2] Maspero *Receuil des travaux rélatifs à la philologie et à l' archéologie egyptienne et assyrienne XXIII*, p. 196.

[3] Hieronymus in *Eccl.* c. II n. 2 Migne XXIII, 1101.

[4] *Migne* t. 36 p. 612 C. [5] *De temporum ratione* c. 71.

aufsteigen darf, so bei den Valentinianern und den Ophiten.[1] Doch auch die hermetische Philosophie kennt in ähnlichem Sinne die Ogdoas[2], und die mandäischen Schriften sprechen häufig von acht Maṭartas und zählen dann wohl dazu Ruhâ, die böse Mutter der sieben.[3]

Näher aber noch zu unserem Ziel führt uns eine jüdisch-hellenistische Schrift, die durch spätere Zusätze für christlichen Gebrauch zurecht gemacht worden ist[4], das Testament der XII Patriarchen.[5] Diese Schrift scheint mir in jeder Beziehung ein wichtiges Glied in der Entwickelung unseres Vorstellungskreises zu sein. Sie ist ganz durchsetzt von der Furcht vor den bösen Dämonen, den Geistern des Irrtums, den *πνεύματα τῆς πλάνης*[6], vor denen die Patriarchen ihre Kinder warnen. Das Testament Ruben enthält aber eine Aufzählung aller sieben *πνεύματα τῆς πλάνης* in folgender Reihenfolge: *πορνεία, γαστριμαργία, μάχη, κενοδοξία, ὑπερηφανία, ψεῦδος, ἀδικία.* Sie sind in den Menschen hineingepflanzt und leben in ihm zusammen mit den Geistern des Lebens, auch sieben an der Zahl, den fünf Sinnen, dem Geiste der Bewegung, des Werdens und dem Geiste der Zeugung. Nun fährt der Patriarch fort: *ἐπὶ πᾶσι τούτοις ὄγδοον πνεῦμα τοῦ ὕπνου ἐστί,* und diesem

[1] Lipsius *Ophitisches System. Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie.* 1863 p. 37—57. Anz a. o. O. p. 35 ff.

[2] Reitzenstein *Poimandres* p. 53 u. 54. [3] Brand a. o. O. p. 74.

[4] Schürer *Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Chr.* Leipzig 1898. 3. Aufl. p. 260.

[5] *Testament der XII Patriarchen* ed. Robert Sinker. Cambridge 1869.

[6] Reitzenstein a. o. O. 53 Anm. 3 und p. 75 Anm. 4 will aus Ruben c. 2 herauslesen, daß jeder Planet mit einem guten und einem bösen Geiste verbunden sei; im Texte selbst aber steht hiervon nichts, denn die *ἑπτὰ πνεύματα τῆς πλάνης*, vor denen der Patriarch seine Kinder warnt, sind doch nur die sieben Geister des Irrtums, der Sünde, die den *πνεύματα ζωῆς* entgegengesetzt sind. Auch sonst treffen wir den Ausdruck *πνεύματα τῆς πλάνης* verschiedene Male in der Schrift an (Simeon 3, Isaschar 4, Sebulon 7), immer aber in gleicher Bedeutung; an einer Stelle (Simeon 2) spricht der Patriarch auch von einem *ἄρχων τῆς πλάνης*; von Planeten aber ist nirgend die Rede.

ganz unerwartet kommenden achten Geiste — es waren von ihm zu Anfang ausdrücklich nur sieben angekündigt — muß auch auf der Seite der *πνεύματα τῆς πλάνης* ein achter entsprechen, der mit den gleichen Worten eingeleitet wird, es ist die *φαντασία*, die an und für sich mit den bösen Geistern gar nichts zu tun hat und wohl nur als Gefährtin des Schlafes gewählt ist, um das Umherschweifen des Traumes dadurch anzudeuten. Augenscheinlich hat also hier der jüdische Verfasser unter dem Zwange einer herrschenden Ogdoas seine ursprüngliche Hebdomas erweitert.[1] Ähnlich werden wir uns auch die Entstehung der Ogdoas der Hauptlaster in der christlichen orientalischen Kirche denken müssen. Dazu kommt eine große Übereinstimmung des Inhalts der Liste des Patriarchen mit der der Hauptlaster in ihrer frühesten christlichen Gestalt.

Testamentum Ruben	Evagrius
1. *πορνεία*	2. *πορνεία*
2. *γαστριμαργία*	1. *γαστριμαργία*
3. *μάχη*	5. *ὀργή*
4. *κενοδοξία*	7. *κενοδοξία*
5. *ὑπερηφανία*	8. *ὑπερηφανία*
6. *ψεῦδος*	4. *λύπη*
7. *ἀδικία*	3. *φιλαργυρία*
8. (*φαντασία*)	6. *ἀκηδία*.

Sechs Eigenschaften stimmen überein, denn die *ἀδικία* im Testamentum ist als eine Bereicherung durch Diebstahl und krumme Wege erklärt, also der *φιλαργυρία* gleichzusetzen. Es fehlen also nur die beiden zusammengehörigen *λύπη* und *ἀκηδία*. Doch auch von diesem Lasterpaar, das immer als

[1] Ähnlich werden wir wohl auch die Stelle in dem pseudohippokratischen Buch *περὶ ἑβδομάδων* erklären, wo nach einer ausdrücklichen Ankündigung von sieben himmlischen Gestirnen darauf acht (vier Paare) aufgezählt werden, auf die Roscher hinweist (*Die Hebdomadenlehre* a. a. O. p 47). Dadurch werden auch die Bedenken Roschers (Anm. 80), daß es sich hier um eine falsche Zählung handle und eines der Gestirne ausgelassen werden müsse, gehoben.

besonders christlich und innerhalb der christlichen Kirche als besonders geistlich angesehen worden ist, hat die *λύπη*, wie schon Reitzenstein hervorhebt[1], ihren Ursprung in den hermetischen Schriften. In der oben besprochenen 6. Schrift heißt es mit besonderer Betonung „*ἡ λύπη γὰρ κακίας μέρος*“.[2] In der gleichen Schrift befindet sich noch eine andere Aufzählung von einer Siebenzahl von Lastern, die stark von dem ersten Schema abweicht.[3] Auch hier tritt noch ein besonders herausgehobenes achtes Laster „*τὸ μᾶλλον ἀνυπέρβλητον κακόν, ἡ γαστριμαργία, ἡ τῶν κακῶν πάντων χορηγός, ἡ πλάνη, ἡ ἀπουσία ἐνθάδε τοῦ ἀγαθοῦ ἐστί*“. Die Völlerei, die bei der ersten Aufzählung fehlte, ist also hier als Chorführerin aller anderen, gleichgültig aufgezählten Laster mit solcher Heftigkeit bezeichnet, als wollte der asketische Verfasser ein in seiner Gemeinde sehr verbreitetes Laster treffen. Mit diesem Laster aber beginnen auch die orientalisch-christlichen Aufzählungen den Reigen, und der Patriarch Ruben im Testamentum stellt es mit *πορνεία*, der es an zweiter Stelle als Fleischeslaster folgt, an die Spitze.

Wir dürfen also annehmen, daß die christlichen Schriftsteller um das Jahr 400 sich einem im Orient weit verbreiteten Achtlasterschema angeschlossen haben, das in Inhalt, vielleicht auch in der Reihenfolge ihnen in fester Form vorgelegen hat.

Im Beginne des 5. Jahrhunderts kehrt nun der in Ägypten erzogene Johannes Cassianus nach dem Okzident zurück, um von Südgallien aus, wo er Abt des Klosters Lerinum wurde, die orientalische Klosterzucht mit großem Erfolge auch im Okzident zu verbreiten. Er bringt mit sich die Achtlasterlehre,

---

[1] Reitzenstein a. o. O. p. 233.

[2] *λύπη* ist allerdings auch eine der vier Affekte der Stoa, so daß ihr Einfluß sowohl auf die hermetische Philosophie, wie auf die christliche Lasterlehre hierin nicht unwahrscheinlich ist.

[3] § 4 *σῶμα ὑλικὸν τὸ πάντοθεν ἐσφιγμένον* (Zielinski *Hermes u. d. Hermetik* p. 233 sieht mit Recht in diesem Ausdruck eine Erinnerung an die Planeten) *κακίᾳ καὶ πόνοις, καὶ ἀλγηδόσι, καὶ ἐπιθυμίαις, καὶ ὀργαῖς, καὶ ἀπάταις, καὶ δόξαις ἀνοήτοις.*

die er für so wichtig für die von ihm organisierten Klöster hält, daß er in seinem umfangreichen Werke De institutione coenobiorum[1] von 12 Büchern acht ihr widmet. Bei der großen Bedeutung und dem Einfluß, den Cassian als der Organisator der Klöster für das Abendland hatte, konnte er auf eine rasche Verbreitung des Achtlasterschemas rechnen. In der Tat sehen wir es auch über die Klosterpraxis hinaus lange in Gebrauch, trotzdem es von Anfang an mit einer anderen abendländischen Fassung zu kämpfen hatte, der es schließlich unterlegen ist. Am längsten und nachhaltigsten können wir sein Wirken in dem Lande verfolgen, wo die christliche Kultur sich ganz unter dem Einflusse von Klöstern entwickelt hat, in Großbritannien. Leider lassen uns irische Quellen ganz im Stich, trotzdem die Anfänge dieser Kirche, die sich noch im Dunkel verlieren, höchst wahrscheinlich „eine Folge jener ersten mächtigen Welle des Mönchstums waren, die sich über Gallien und Britannien ergoß“[2], in der eben Cassian eine so große Rolle spielt. Dagegen beruft sich der erste hervorragende Kopf der angelsächsischen Kirche, Aldhelmus von Sherborne, im Anfang des 8. Jahrhunderts ausdrücklich auf Cassians Werk, wenn er die acht Hauptlaster aufzählt. So in seinem großen Gedichte De laude virginum, dessen letzter Teil De octo principalibus vitiis[3] den Hauptlastern gewidmet ist. Aldhelmus ging aus der Schule des Abtes Hadrian hervor, der mit dem Mönche Theodorus von Tharsus nach Canterbury herübergekommen war. Höchst wahrscheinlich hat dieser frische und unmittelbare orientalische Einfluß des mächtigen Erzbischofs von Canterbury das Seinige beigetragen, um die Achtlasterlehre festzuhalten. Es ist auch vielleicht nicht ohne Bedeutung und Zusammenhang,

[1] *De coenobiorum Institutione V* 1 ff. die gleiche Reihenfolge der Sünden auch 5 Collatio c. 11; 18.

[2] Zimmer *Keltische Kirche, Real-Encyklopädie für protestantische Theologie.*

[3] Migne *Patrol. lat.* LXXXIX 281 ff. bei Giles *Patres ecclesiae anglicanae* (Oxford 1844) p. 203 ff. erscheint es als selbständiges Gedicht.

daß Beda ausdrücklich die Achtzahl als vom Übel ansieht, „in malo accipitur". Weil sie aus zweimal vier besteht, so erinnert sie an die Zeitlichkeit, da das Jahr aus vier Jahreszeiten besteht, sie erinnert an die Erde, welche in vier Himmelsrichtungen auseinander geht, an das Körperliche, das aus vier Elementen besteht.[1] Da Beda mit dieser im Mittelalter doch sehr ernst genommenen Zahlenmystik allein dasteht und Hieronymus z. B. ihr direkt widerspricht, so ist hier vielleicht auch eine Wurzel, die die Acht bei den Lastern gerade in Britannien festhielt, zu sehen.

Bei Alcuin, der ein Jahrhundert später am Karolingischen Hofe sein Buch über die Tugenden und Laster[2] schrieb, macht sich ein kleiner kontinentaler Einfluß darin geltend, daß er die Superbia am Anfang behandelt, sonst ist seine Zahl und Reihenfolge ebenfalls die Cassians. Eine ausgesprochene Tendenz, das mönchische Achtlasterschema festzuhalten, zeigen auch die angelsächsischen Bußbücher, die wohl größtenteils dem 7. und 8. Jahrhundert angehören. Das überlieferte Material ist freilich im großen und ganzen wirr und unvollständig, doch ist allen gemeinsam das Einteilungsprinzip nach den Hauptlastern — d. h. nach Gedankensünden, während die sogenannten römischen Bußbücher das für die Praxis zweifellos weit vernünftigere nach den Tatsünden, die doch in erster Linie zu büßen sind, nennen.[3] In verschiedenen Bußbüchern, wie in dem sogenannten des Theodor und im Cummeanischen[4] lassen sich

[1] Beda, Migne *Patr. Lat.* B 91. 1181 c.

[2] Alcuin *liber de virtutibus et vitiis.* c. 27—37. Migne *Patrol. lat.* CL 632 ff.

[3] Siehe J. Schmitz *Die Bußbücher und Bußdisciplin der Kirche.* Mainz 1883. Die ausgesprochene Tendenz dieses Buches, den Beweis für eine ununterbrochene Tradition der Bußdisziplin nur der römischen Kirche zu erbringen, läßt es die Abfassungszeit der angelsächsischen und fränkischen Bußbücher immer mehr herabrücken, doch ist der Hinweis auf den prinzipiellen Unterschied des Einteilungssystems der römischen und der nordischen Bußbücher gewiß beachtenswert.

[4] Wasserschleben *Die Bußordnungen der abendländischen Kirche.*

die Spuren des Cassianischen Schemas erkennen, doch nur das sogenannte Poeniteniale Bigotianum liegt vollständig unserer Reihenfolge zugrunde. Ganz einzig aber steht Britannien damit, daß das Achtlasterschema selbst in die Volkssprachenliteratur übernommen wurde. Den Grund hierfür müssen wir einmal darin suchen, daß so früh wie in England uns in keiner anderen Vulgärsprache theologische Übersetzungsliteratur erhalten ist. Dann aber auch in der Neigung zum Festhalten an dem Alten, die von Anfang an das Inselvolk ausgezeichnet hat. So finden wir in des Abtes Ælfric Fastenhomilie[1] das Achtlasterschema des Cassian und Alcuin[2] nachgebildet. In Ælfrics Sammlung von Heiligenleben[3] ebenso wie in einer anonymen Predigt[4] finden wir die gleiche Reihe. Ja sogar noch in einer Abhandlung, die erst um das Jahr 1200 geschrieben ist, können wir aus dem erhaltenen Fragment deutlich erkennen, daß auch hier noch das Cassianische Schema zugrunde liegt.[5]

Doch England macht, wie gesagt, mit dieser langen Herrschaft des Achtlaster-Schemas eine völlige Ausnahme. In den anderen Ländern begann es schon $1^1/_2$ Jahrhunderte nach seiner Einführung zu wanken, augenscheinlich aber hat es schon von Anfang an einen Kampf mit einem im Abendlande herrschenden Siebenschema zu kämpfen, das eine Reihe von wesentlichen

[1] ed. Thorpe *The Homilies of the Anglo Saxon Church.* II p. 218. Siehe darüber Max Förster *Über die Quellen von Ælfrics Homiliae Catholicae.* Inaug.-Diss. Berlin 1892, Anh. II und Anglia B. 16, 1894 p. 49.

[2] In einer Handschrift Bodl. 343 (früher NE. F 4, 12).

[3] *Lives of Saints* ed. Skeat. I p. 354 N. 16.

[4] *De VII vitiis et de XII obusivis* ed. Morris. *Old Engl. Homilies* E. E. T. S. 34 p. 296 ff. und in jüngerer Fassung (um 1200) p. 101 ff.

[5] E. E. T. S. 89 *Vices and Virtues, a Middle-Engl. Dialogue about 1200* ed. Holthausen. Siehe auch Max Förster a. o. O. p. 48 Anm. Nur das letzte Stück ist erhalten. Das Fragment beginnt mit „tristitia mortem operante" und ihrer Schwestersünde sloth-acedia, darauf superbia und das ihr verwandte vana gloria. Ganz nach Cassian sind die Laster paarweise behandelt. Daß ira der tristitia vorausgeht, läßt sich aus den erhaltenen Schlußzeilen ersehen, eine spätere Bemerkung im Ms. zeigt zudem, daß invidia fehlte; alles wie bei Cassian.

Unterschieden zeigt. Wir begegnen einer solchen Aufzählung von sieben Lastern in der abendländischen christlichen Literatur schon ein Menschenalter vor Cassian in der Psychomachie des Prudentius. Die Bedeutung dieses ersten allegorischen Gedichtes des christlichen Altertums für die ganze Folgezeit kann nicht hoch genug angeschlagen werden. Es behandelt bekanntlich den Kampf der Tugenden und der Laster. Sieben Laster: Idolatrie, Libido, Ira, Superbia, Luxuria (hier als Üppigkeit der körperlichen Bedürfnisse aufgefaßt, wie ihre Gegnerin Sobrietas zeigt), Avaritia und Discordia (Häresie) bedrängen als Anführerinnen von anderen Lasterhaufen sieben streitbare Jungfrauen, die sieben Tugenden, die ihr genaues Gegenteil sind: Fides, Pudicitia, Patientia, Humilitas, Sobrietas, Operatio (werktätige Liebe als Gegnerin der Avaritia) und Concordia. Nur die fünf mittleren Laster haben wir bisher in unserem Schema getroffen, und auch sie nur treffen wir in dem späteren abendländischen.

Mit weiser Ökonomie für sein Gedicht stellte aber Prudentius an den Anfang die Idolatrie, das heidnische Laster als solches, das er daher auch im Texte wiederholt „cultus veterum deorum“ nennt und zum Schluß die Discordia, die nach ihrem Namen befragt sich als Häresie, die christliche Schwester der Idolatrie, zu erkennen gibt. Der Bekämpfung dieser beiden galt des Prudentius ganze polemisch-dichterische Tätigkeit, sie umschließen daher die übrigen Laster; wenn auch die Idolatrie von der Fides aufs Haupt geschlagen und alle übrigen Feinde niedergeworfen sind, so bleibt doch zum Schluß im eigenen Lager noch Zwietracht säend die Ketzerei zu überwinden. Dies der Gedankengang des Gedichtes, der Prudentius leicht dazu bringen konnte, selbst eine traditionelle Lasterreihe, wenn ihm eine solche vorgelegen haben sollte, zu seinem Zwecke zu ändern. Die Zahl sieben aber war ihm bindend, an ihr änderte er nichts. Der geniale Gedanke, eine Lasterschlacht darzustellen, war Prudentius schon in einem seiner früheren Werke, in der

Hamartigenia gekommen. Schon hier sah er, wie die Kohorte des Satan gegen das Menschengeschlecht anstürmte. Hier ziehen die Laster in ganzen Scharen[1] heran. Daß dem Dichter aber auch hier schon eine Art Ordnung in sieben Gruppen vorgeschwebt, zeigen die sieben kananäischen Völker, die (nach Deut. 7, 1) Moses bezwingt, und die er als typologisches Vorbild der Bibel auswählt.[2] Diese bösen Feinde, die „das Herz des Menschen aussaugen", führen ihm die Apostelmahnung in den Sinn, die Warnung vor dem Kampfe, den wir nicht mit Fleisch und Blut kämpfen, sondern, wie er interpretiert,

„Sed cum spiritibus tenebrosis nocte dieque
Congredimur, quorum dominatibus humidus iste
Et pigris densus nebulis optemperat aer."[3]

Aus „den Himmeln", die der Apostel ihnen zur Wohnung wies, haben die bösen Geister bei Prudentius in die neblige Luft herabsteigen müssen, die der Dämonenaufenthalt schon bei den Stoikern war[4] und es bis in die spätesten Zeiten, ja bis heute geblieben ist. Die *ἐπουράνιοι* des Apostels hätten wohl noch zu sehr an die Planetenherrschaft erinnert, und Prudentius war einer der Hauptstreiter im Kampfe der Kirche gegen die Gestirnmächte. Es war ein Kampf, der „auf der ganzen Linie entbrannte"[5], für den ein Augustinus ebenso seine ganze Kraft einsetzte, — ist doch sein Werk über den Gottesstaat vorzüglich in seinen Dienst gestellt, — wie der burleske Asket Kommodian „Christi Bettler", wie er sich nennt, wenn er selbst noch mit heimlicher Angst vor den unheimlichen Mächten

[1] Prudentius *Hamartigenia* v. 345 ff.

[2] Das gleiche typologische Beispiel verwendet Cassian in seinen Klosterinstitutionen. Da er aber für seine acht Laster auch acht Völker braucht, so hilft er sich aus der Schwierigkeit, indem er die Ägypter als Israels Hauptfeind der Gastrimargie gleichstellt, die als Anführerin ebenso wie die Ägypter nie ganz zu besiegen sei.

[3] *Hamartigenia* v. 515—517. [4] Rhode *Psyche* 3. Aufl. II. p. 320.

[5] E. Maaß *Die Tagesgötter in Rom und den Provinzen*. Berlin 1902 p. 23 ff., 257 u. Anm. 12 u. a. m.

seine Stimme erhebt und die Gestirne, die unzüchtigen Heidengötter, die ihnen Namen und Wesen gaben, verhöhnt.[1] So ist auch Prudentius' ganze Auffassung der Sünde in bewußtem Gegensatz gestellt gegen den astrologischen Fatalismus der Gnostiker, wie er sich etwa in der Pistis Sophia ausspricht. Gott, so führt Prudentius aus[2], hat den Menschen frei geschaffen, aber um ihm die Freiheit der Wahl zu geben und damit die Möglichkeit richtiger Erkenntnis, gab er ihm die Sünde, mit der er kämpfen muß, mit der er aber auch kämpfen darf und die er aus eigener Kraft und Willen überwinden kann. Durch diese uneingeschränkte Betonung des freien Willens, die hier von dem Gnadenakte der Erlösung ganz absieht und der Erbsünde mit keinem Worte gedenkt, rückt aber auch Prudentius von seinem großen Zeitgenossen Augustin ab; gerade weil seine polemische Spitze gegen den gnostischen Fatalismus gerichtet war, lag es ihm ganz ferne nun wie Augustinus einen orthodoxen Fatalismus einzusetzen. Ja man könnte sagen, daß Prudentius mit dem zündenden Gedanken seines großen Lasterkampfes dem freien Willen des Menschen aus eigener Kraft ein Tor geöffnet habe, und daß dies Verdienst gerade seine Volkstümlichkeit das Mittelalter hindurch stark mit bestimmt hat. So wurde durch die Dichtung ein Gedanke in das Mittelalter herüber gerettet, den das Dogma durch die Verurteilung der pelagianischen Schriften zu vernichten strebte. Dieser Lasterkampf findet sich also schon in diesem frühen Werke des Prudentius, das die dogmatische Stellung des Dichters so klar kennzeichnet und der Psychomachie

[1] Maaß a. o. O. p. 23 ff. Kommodian verfaßte in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts (Schanz, *Röm. Lit.* III, 432 f. entscheidet sich für Mitte des 3. Jahrh.) als ein Zeitgenosse des Prudentius ein Gedicht „De Septizonio et stellis", das alle Missetaten der Götter aufführt, um ihre Unfähigkeit zu beweisen, die Lenker der Gestirne und durch sie der Weltordnung zu sein.

[2] *Hamartigenia* v. 657 ff. Prudentius berührt sich mit dieser Auffassung eng mit der lateinisch-hermetischen Schrift Asklepios', die den Gedanken der Sünde als Erziehungsmittels Gottes für den Menschen eingehend erörtert.

an dichterischer Schönheit nicht nachsteht, vorgezeichnet. In dem Bilde eines antiken homerischen Kampfplatzes, auf dem sich zwei gleichstehende Feinde — hie Laster, hie Tugenden — gegenüberstehen, wie die Psychomachie ihn aufweist, ist er jedenfalls durch Tertullian angeregt, der ihn auch sonst mannigfaltig beeinflußt hat. In seiner Schrift „De Spectaculis" wollte der heißblütige Eiferer heidnische Schauspiele durch geistliche ersetzt sehen. „Wenn ihr Kämpfe schauen wollt, so heißt es, ‚praesto sunt non paria sed multa. Adspice impudicitiam dejectam a castitate, perfidiam caesam a fide, saevitiam a misericordia contusam, petulantiam a modestia adumbratam et tales sunt apud nos agones in quibus ipsi coronamur'."[1] Hier fand auch Prudentius unter den Kämpferinnen schon fides aufgeführt.

Endlich wird wohl maßgebend gewesen sein, daß der Hirte des Hermas, ein Büchlein, das damals fast kanonisches Ansehen genoß, in zwei seiner Visionen die Tugenden und Laster als Jungfrauen personifiziert und sie einander gegenüberstellt. In Vis. III, 8 f. treten die Tugenden allein als sieben Jungfrauen auf, die in ihrer Auswahl eine nahe Übereinstimmung mit Prudentius zeigen, so daß eine Beeinflussung nicht unwahrscheinlich ist:

1. *πίστις*	1. fides
2. *ἐγκράτεια*	5. sobrietas
3. *ἁπλότης*	4. humilitas
4. *ἀκακία*	2. pudicitia
5. *σεμνότης*	3. patientia
6. *ἐπιστήμη*	6. operatio
7. *ἀγάπη*	7. concordia

Leider nennt Hermas hier die Laster nicht, nur in der zweiten Vision [IX Gleichnis (15, 1—3)] erscheinen sie als schwarz gekleidete Weiber den Tugendjungfrauen gegenüber,

[1] *De Spectaculis* 29, siehe auch Puech *Prudence,* Paris 1888, p. 246.

hier sind es aber 12 Paare.[1] Die Personifikation als Jungfrauen war nun allerdings schon im grammatischen Geschlecht gegeben. Auch das Testamentum Salomonis personifiziert die Plejaden als sieben Weiber, denen jeder ein Engel gegenüber steht, der ihre Tätigkeit lähmen kann.[2]

Prudentius' Psychomachie mußte auf den mittelalterlichen Menschen den gewaltigsten Eindruck machen, noch stand er ja unter der Vorstellung, daß reale Geister, Dämonen, den Menschen bedrängten und von ihm Besitz nahmen, wenn er nicht unaufhörlich den stillen, unsichtbaren und doch so erbitterten Kampf führte. Nun sah er hier zum erstenmal sie dargestellt als Gestalten der sichtbaren Welt, die mit ihm vertrauten Waffen Wunden erhielten und zum Tode überwunden werden konnten; das mußte diesem Seelenkampf viel von dem Unheimlichen, Schrecklichen nehmen; sah man nun doch, wie dieses Heer des Bösen beschaffen war, und zog um so mutiger in den Streit. So gab Prudentius mit seiner Dichtertat das Vorbild für zahllose Darstellungen dieses Kampfes in Prosa, Dichtung und bildender Kunst bis weit über das Mittelalter hinaus. Nicht ebenso sicher wie mit dem Kampfesbilde drang Prudentius auch mit der Auswahl seiner Kämpferpaare durch; hier werden wir eine unabhängige Entwickelung zu verfolgen haben, die zudem noch eine bemerkenswerte Scheidung zwischen literarischen Werken und Werken der bildenden Künste aufweist.

Die Theologie war zunächst, wie wir sahen, ihre eigenen Wege gegangen, Cassian selbst zeigt kaum eine Spur einer Kenntnis des Prudentius[3], doch zeigte sich in der römischen Kirche sehr bald, daß eine Siebenzahl, die von der des Prudentius wesentlich abweicht, die Achtzahl der orientalischen Theologie

---

[1] Ihr Verhältnis zu der jüngeren Poimandresschrift, wo 12 Laster aus dem Tierkreis hergeleitet sind, siehe Reitzenstein a. o. O. p. 232.

[2] Reitzenstein *Poimandres* p. 52 Anm. 3.

[3] Es sei denn, daß die Wahl des gleichen typologischen Beispiels aus der Bibel der sieben Kananitervölker auf solch eine Kenntnis weist.

besiegen sollte. Etwa 160 Jahre, nachdem Cassian seine Mönchsinstitutionen geschrieben hatte, beschäftigte sich der größte Kirchenfürst seiner Zeit, Gregor der Große, mit dem Thema der Hauptlaster.[1] Gregor, selbst aus dem Mönchtum hervorgegangen, stand viel zu sehr unter mönchischer Tradition, als daß er die Achtlasterlehre des Cassian so ohne weiteres hätte aufgeben können, anderseits müssen wir eine traditionelle Siebenzahl, die ihm irgendwie vorlag, annehmen, wenn die weitere Entwickelung erklärlich sein soll. Gregor fand nun einen Ausweg. Das letzte Laster des Cassian, die Superbia, wurde von den übrigen getrennt und nach Sirach 10, 15 zur Wurzel alles Übels, zur Lasterkönigin erklärt. Aus ihr entstehen dann die übrigen sieben Hauptlaster. Doch auch diese erfahren eine Änderung in Inhalt und Anordnung, tristitia und acedia werden zu einem Laster zusammengezogen und ein neues, die invidia, hinzugefügt. Die Reihenfolge aber gestaltet sich nun folgendermaßen: superbia, aus dieser geht die von Gregor selbst als Hebdomas bezeichnete Reihe hervor: vana gloria, invidia, ira, tristitia[2], avaritia, gula, luxuria, von Gregor so gerechtfertigt, daß er erst die fünf vitia spiritualia, darauf zwei carnalia folgen läßt. Nach dem Vorgange von Gregor war es dann seinen Nachfolgern leicht gemacht, durch eine weitere Zusammenlegung eine vollständige Siebenzahl herauszubringen. Denn eine noch größere Ähnlichkeit als acedia und tristitia hatten superbia und vana gloria, ohne also irgendwie die Gregorianische Reihenfolge zu ändern, legte man die beiden ersten Glieder zusammen und erhielt nun jene Reihe von Lastern, die ihrem Inhalte nach zur kanonischen Geltung in der römisch-katholischen Kirche gelangt ist und nur in ihrer Anordnung in scholastischer Zeit eine im ganzen belanglose Änderung erfahren hat.

[1] Moralia Buch 31, c. 31 (45).

[2] Gregor bevorzugt die tristitia; in späterer hochscholastischer Zeit wird die acedia dafür eingesetzt, ohne daß man bei der einen oder der anderen Bezeichnung jemals die Doppelbedeutung der Traurigkeit und Trägheit, was sich vielleicht in unserem deutschen Wort „Verdrossenheit" am besten ausdrückt, vergessen hätte.

Es könnte nach solchen Erwägungen scheinen, als wären es rein rationelle Gründe gewesen, die Gregor und seine Nachfolger zu einer Umgestaltung des Cassianischen Systems veranlaßt hätten, ja daß er aus eigenem Gutdünken die Änderungen, mindestens was den Inhalt anbetrifft, gemacht hätte. Gregor nennt uns auch seine Quelle nicht, und die christliche Literatur bietet keine, denn Prudentius hat, wie wir sahen, eine andere Auswahl der Laster. Und doch zwingt uns ein literarisches Denkmal absolut eine feste Vorlage anzunehmen, nach der Gregor und seine Nachfolger sich gerichtet haben, und dies ist die schon erwähnte Epistel des Horaz. Stellen wir hier die beiden Lasterreihen nebeneinander, so ergibt sich das Folgende:

Horaz	Gregor (und seine Nachfolger)
1. avaritia	5. avaritia
2. laudis amor	1. superbia (vana gloria)
3. invidus	2. invidia
4. iracundus	3. ira
5. iners	4. acedia (tristitia)
6. vinosus	6. gula
7. amator	7. luxuria.

Diese Gegenüberstellung zeigt, daß der Inhalt der beiden Reihen sich vollständig deckt und nur eine Änderung der Reihenfolge dadurch eingetreten ist, daß der Geiz, den Horaz an die Spitze seiner Reihe stellt, bei Gregor die fünfte Stelle einnimmt. Diese merkwürdige Übereinstimmung der zwei nahezu 600 Jahre auseinanderliegenden Reihen kann nach allem, was wir nun über die Herleitung des Siebenlasterschemas wissen, nicht auf Zufall beruhen. Sie zwingt uns zu der Annahme einer gleichen ursprünglich heidnischen Vorlage, die Horaz ungezwungen in einer Freundesepistel die Lasterreihe mit sprichwortartiger Leichtigkeit gebrauchen läßt und den Papst noch nach langen Jahrhunderten zwingt, ein anderes schon von der Kirche akzeptiertes Schema umzumodeln. Leider ist diese Quelle,

die sich so lange wirksam gehalten hat, bisher unbekannt. Auch die Virgilerklärung des Servius bringt uns nicht weiter; sie zeigt eben nur, daß sich damals noch die Vorstellung der Verbindung der Laster mit den Planeten in ungetrübter Frische erhalten hat, doch stimmt, wie wir sahen, weder Zahl noch Reihenfolge mit dem Horazischen Schema ganz überein.

In dem gleichen großen Moralwerke, in dem Gregor der Große den Sieg der traditionellen abendländischen Siebenzahl der Hauptlaster angebahnt hat, hat er auch endgültig eine Hebdomas christlicher Tugenden festgelegt. Schon seit langem hatte man die platonischen Kardinaltugenden Prudentia, Temperantia, Fortitudo und Iustitia im christlichen Sinne gedeutet. Ambrosius hatte sie mit den Paradiesesströmen[1] verglichen, seit Augustinus[2] wurden sie allgemein als christliche Tugenden angenommen. Gregor aber erst hat sie mit den drei christlichen Tugenden des Korintherbriefes 13, 13 Fides, Spes und Caritas zu einer Siebenzahl verbunden. Vergleichen wir aber die beiden Reihen der Laster und der Tugenden miteinander, so ergibt sich, daß sie durchaus nicht parallel gebildet sind, daß nicht die einen das Widerspiel, die Verneinung der anderen sind, sondern daß sie, wie sie sich völlig unabhängig voneinander entwickelt haben, auch ganz verschiedenen Inhalt zeigen. Wir finden also hier das überraschende Resultat, daß die beiden Reihen zusammen für das große Kampfesbild der Tugenden und Laster, wie es seit Prudentius die mittelalterliche Anschauung beherrschte, gar nicht zu brauchen waren. Man mußte sich also entschließen, entweder von den Tugenden oder von der Lasterreihe auszugehen; wollte man die Hauptlaster als geschlossene Kämpfer heranrücken lassen, so mußte man von der christlichen Tugendheptas absehen. Diesen Weg hat fast ausschließlich die Lite-

[1] Ambrosius *De Paradiso*, c. III, Migne t. 14 col. 279.

[2] Augustinus *De libero arbitrio*, Lib. I, c. XIII, Migne *Patrol. lat.* T 32 c. 1235 ebenso *de moribus ecclesiae* I, c. XV, col. 1322.

ratur, die theologisch moralisierende, wie die Dichtkunst eingeschlagen. Den anderen Ausgangspunkt von den Tugenden her nahm größtenteils die bildende Kunst. Die Gründe hierfür sind sowohl literarische wie künstlerische. Die Darstellung in der Kunst ist auch inhaltlich durchaus von Prudentius ausgegangen. Wir sahen, wie Prudentius eine Art Mittelstellung einnahm, er stellt die Fides an die Spitze, die auch in der Gregorianischen Tugendheptas die Anführerin, ihr Haupt, ist. Die ersten bildlichen Darstellungen des Kampfes sind die Illustrationen zur Psychomachie, von denen eine große Reihe auf uns gekommen ist, die ältesten gehen wohl auf ein Original zurück, das kurz nach des Dichters eigener Zeit entstanden ist.[1] Diese Illustrationen halten sich genau an den Text. Der wilde Kampf, wie ihn Prudentius schildert, war in diesen Miniaturen auch leicht nachzubilden.

Das aber verbot sich von selbst in den statuarischen Darstellungen. Und doch liebten es die Bildhauer besonders, diesen Kampf als Schmuck der Kirchen an den Portalen, auf den Kapitälen darzustellen. Man wählte aber hierfür den Moment des Triumphes der Tugend über das Laster, das sich zusammengebrochen zu den Füßen der lanzenschwingenden Siegerin krümmt. Inschriften lassen uns erkennen, daß man sich in romanischer Zeit noch möglichst genau an die von Prudentius ausgewählten Kämpferpaare hielt, so in der Kirche von Aulney, wo einander gegenüberstehen: Ira — Patientia; Luxuria — Castitas; Superbia — Humilitas; Largitas — Avaritia; Fides — Idolatria; Concordia — Discordia.[2] Wenn nur sechs Paare erscheinen, so fügte sich der Künstler dem Zwange der Symmetrie, in ähnlicher Weise sehen wir das in einer Reihe von

[1] Stettiner *Die illustrierten Prudentiushandschriften*, Berlin 1895. Verschiedene Motive in Architektur und Bewaffnung weisen auf diese frühe Zeit zurück.

[2] Mâle *L'Art religieuse du XIIIe siècle en France*, Paris 1898, p. 138 f. Diese ausgezeichnete Darstellung gibt für die französischen Kirchen ein ausgedehntes Material.

anderen romanischen Kirchen. Wenn es die Architektur verlangt, wird auch ein Paar hinzugefügt wie in Laon[1] oder Chartres.[2] In diesen Kirchen ist man in der Tugendauswahl schon von Prudentius abgerückt, in Chartres erscheint die christliche Tugendheptas mit ihren Lasterwiderspielen; als achtes Paar aber wählte der Künstler sehr weise die Humilitas und Superbia, denn über diese Lasterkönigin zu triumphieren gab die Tugendheptas an sich keine Gelegenheit. An all diesen Kirchen sind die Laster längst aus ihrer Stellung, gleichberechtigte Kämpferinnen mit den Tugenden zu sein, verdrängt, als kleine Gestalten müssen sie sich unter den Füßen der erhabenen Tugenden krümmen, werden wohl manchmal auch zu Monstren, oder sie verlieren ganz ihren allegorischen Charakter, und unter den Füßen der Tugenden windet sich je eine historische Persönlichkeit wie auf dem Grabdenkmal des Bischofs Erhard de la Marck zu Lüttich.[3] Doch noch im 12. Jahrhundert fand Prudentius eine eigenartige malerische Darstellung in dem Hortus Deliciarum der Herrad von Landsberg. Die phantasievolle Nonne geht zwar auch in der Auswahl der Tugenden und Laster ganz ihre eigenen Wege; in ihren elf Kämpfergruppen hat sie nach keinem erkennbaren System weitergedichtet; aber in der ersten Gruppe erscheint auf der Lasterseite die mächtige Gestalt der Superbia auf einem Rosse einhersprengend, die einzige berittene Kämpferin, und hinter ihr zu Fuß in Rittertracht mit Lanzen bewaffnet sieben Frauengestalten, es sind die sieben Hauptlaster, genau in Gregorianischer Aufzählung, entgegen schreitet ruhig, eine Krone um den Helm wie alle führenden Tugenden, die Humilitas und hinter ihr die sieben christlichen Tugenden; es lag der Künstlerin wohl daran, hier in der ersten Kampfgruppe

[1] Östliche Fassade. [2] Am Südtor.

[3] Sauer *Symbolik des Kirchengebäudes*, Freiburg i. Br. 1902 p. 238 Judas unter der Hoffnung, Sardanapal unter der Prudentia, Tarquinius unter der Temperentia.

gleich das ganze Gepränge der Macht auf beiden Seiten zu entfalten, unbekümmert darum, daß in den zehn folgenden Kämpfergruppen der größte Teil der hier im Gefolge genannten Laster und Tugenden noch einmal als Anführerinnen und nun mit ganz anderer Gegnerschaft erscheinen. Gerade in der lebensvollen Schilderung der Laster entfaltet Herrad ihr großes dramatisches Können, sie weiß wohl, was es auf ihre Nonnen für einen Eindruck macht, wenn dies prächtige Lasterheer von den meist ruhig und einfach auftretenden Tugenden überwunden wird.

In der statuarischen Kirchenausschmückung der folgenden gotischen Zeit ist der Kampfgedanke immer mehr zurückgetreten, übriggeblieben ist nur noch eine Gegenübersetzung der einzelnen Paare. Die französischen Kirchen besonders, die unter der Führung von Notre Dame de Paris eine festgeschlossene Gruppe bilden[1], stellen den Gegensatz der Tugenden und Laster in getrennten Reliefs dar, die Tugenden sind thronende Jungfrauen, wenig charakterisiert, die Laster werden durch eine Szene aus dem Leben veranschaulicht. Architektonische Gründe bestimmten den Künstler zu der Zahl 12, in der Auswahl scheint er sich ebenso wie Herrad von Landsberg von eigener Phantasie haben leiten lassen, da unter den zwölf Tugenden nicht einmal die ganze Tugendheptas enthalten ist[2], wenn auch Fides, Spes und Caritas den Reigen beginnen.[3] Daß aber auch die kämpfenden Tugenden in der bildenden Kunst nicht ganz vergessen waren, zeigen die pracht-

[1] Mâle, a. o. O. p. 147 ff.

[2] Merkwürdig ist, daß sowohl in dieser Gruppe der französischen Kirchen, wie bei Herrad von Landsberg die Iustitia fehlt. Mâle a. o. O. p. 148.

[3] Am Baptisterium zu Parma erscheinen vier gekrönte Frauengestalten, die jede in einem Kranz zwei Brustbilder halten: je zwei zu den Seiten des westlichen und des nördlichen Portals. Nach den nur zum Teil erhaltenen Inschriften sind hier die Tugenden dargestellt, also auch zusammen zwölf, die Laster fehlen hier ganz. Piper *Evangelischer Kalender* von 1866, p. 77 f.

vollen Gestalten am Portal des Straßburger Münsters, und hier wie in einer Reihe von Glasgemälden[1] sehen wir, auch wenn die Raumverteilung mehr Gestalten verlangt, immer erst die Tugendheptas aufgeführt. Denn immer aufs neue galt es, die Herrlichkeit dieser christlichen Tugenden darzustellen. Wo keine architektonischen Rücksichten die Zahl bestimmten, begnügte man sich denn auch mit der traditionellen Sieben. So kämpfen sieben Tugenden und Laster auf der Vorderseite des Elfenbeindeckels eines Psalteriums, welches 1131—1142 für Melisinda, Königin von Jerusalem, angefertigt ist.[2] Bedeutsamer sind die edlen Jungfrauen, die Giotto in der Kirche Santa Maria dell'Arena in Padua, geschildert hat; auch nicht mehr im Kampfe sind diese Gestalten zu ihrem Gegenlaster gedacht, der Meister der Charakteristik begnügt sich damit, das ganze Wesen der Tugenden wie der Laster in je einer Gestalt zu geben. Die Tugenden sind bis auf Spes, die durch einen der Krone zufliegenden Engel versinnbildlicht ist, alles Frauengestalten, die durch ihre Attribute ihr Wesen zeigen, während die Laster häufig durch eine Tat veranschaulicht werden, so die Desperatio, die sich erhängt hat, die Iniustitia ist ein sitzender Mann, die eine Hand am Schwert, in der anderen eine Lanze mit Widerhaken. Szenen von Mord und Raub spielen sich vor ihm ab. Und eine Generation später brachte Orcagna in seinem Tabernakel in Or San Michele in Florenz diesem „wunderbaren Monument, in dem die Scholastik sich in Marmor kristallisiert hat"[3] die sieben Tugenden und sieben Laster in der Reihenfolge des Thomas von Aquino. Und zu gleicher Zeit brachte Andrea Pisano, wie Vasari uns erzählt, am Campanile die sieben Planeten und die sieben Tugenden in

[1] Freiburg, Naumburg, Straßburg s. Bergner *Christliche Kunstaltertümer in Deutschl.*, Leipzig 1903, p. 579 ff.

[2] Im Brit. Museum in London. Abgebildet bei Sommerard *Les arts du moyen âge, Album* Ser. II Pl. 29 nach Piper im *Evang. Kalender* für 1886, p. 66. (Den Nachweis verdanke ich Prof. Max Förster.)

[3] Mâle a. o. O. p. 151.

Mandorlen an; die sieben Werke der Barmherzigkeit aber in kleinen Figuren als Halbreliefs.[1]

Wir sahen, wie in allen diesen bildlichen Darstellungen die Todsünden als geschlossene Gruppe gar keine Rolle spielen. Die Tugenden sind durchaus die Hauptsache, mit Ausnahme des hortus deliciarum müssen sich auch die Verneinungen dieser Tugenden, die Laster, mit der Rolle begnügen, ein Piedestal für die Verherrlichung der Tugend zu bieten.

Um so merkwürdiger ist ein Beispiel einer ganz selbständigen Darstellung der Laster am Portale der Schottenkirche von St. Jakob in Regensburg. Acht als Karyatiden über dem Portal angebrachte Gestalten deutet Goldschmidt[2] als acht Todsünden. Diese teils männlichen, teils weiblichen Gestalten sind mit nicht mißzuverstehenden Attributen genau in der Reihenfolge des Cassianschen Schemas aufgereiht. Die Gula eröffnet als langbärtiger Mann, die Hände auf dem Bauch, den Reigen; darauf folgt ein Weib mit Schlangen um die Brüste, die Fornicatio; die Avaritia hält einen Beutel auf dem Schoß; die Ira läßt kein besonderes Attribut sehen; die Acedia macht eine abwehrende Bewegung, während die Tristitia die Ellbogen auf das Knie und das Haupt in die Hand stützt — diese beiden eng zusammengehörigen Laster erscheinen hier in umgekehrter Stellung, doch könnte man ihre Attribute auch vertauschen. Die Vana gloria reißt mit der Linken das Maul auf, und die Superbia erscheint prächtig gekleidet.[3] Dieses Portal ist in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts entstanden, zu einer Zeit, wo die kontinentale Literatur keine Spur des Cassianschen Schemas mehr aufweist; das einzige Land, das damals, wie wir sahen, noch teilweise an diesen ältesten Formen der Lehre festhielt, war England. Es ist noch immer eine offene Frage, wieweit wir in dieser Kirche,

[1] Versari ed. Milanesi v. di Andrea Pisano I, p. 488.

[2] A. Goldschmidt *Der Albanipsalter in Hildesheim*, Berlin 1895, p. 85 ff. [3] Siehe auch Bergner a. o. O.

die für Schottenmönche erbaut wurde, englischen Einfluß sehen dürfen. Wenn Endres[1] mit Recht in anderen symbolischen Gestalten des Portals eine Interpretation des Hoheliedkommentars des Honorius Augustodunensis sieht, so wäre der Weg vielleicht durch diesen Mann zu finden. Auch ohne daß man so weit zu gehen braucht, ihn mit Anselm von Canterbury zu identifizieren[2], lassen sich die nahen Beziehungen, die Honorius zu England gehabt hat, in einer ganzen Reihe von Einzelheiten aufweisen.[3]

Sehr wahrscheinlich aber ist der Einfluß, wenn er von englischer Seite hier wirksam gewesen ist, ein nur literarischer gewesen. Allerdings sind uns in der britischen Kunst bildliche Darstellungen von Tugenden und Lastern vor dem 15. Jahrhundert äußerst selten erhalten, ein Brunnen aus Stanton Fitzwarren in Woltshire zeigt einmal unter zehn Relieffiguren acht Tugenden, die ebensoviel Laster unter die Füße treten; doch weicht die Auswahl von der kirchlichen Aufzählung sowohl der Tugenden wie der Laster erheblich ab, die am ehesten auf Prudentius weisen.[4]

---

[1] J. A. Endres *Das St. Jacobsportal in Regensburg und Honorius Augustodunensis*, Kempten 1903.

[2] Kelle *Wiener Sitzungsberichte* Bd. CLII.

[3] Honorius kennt die nur in der irisch-britischen Kirche übliche Tonsur, er hat seine Predigtsammlung *Speculum Ecclesiae* dem Christchurchkloster zu Canterbury gewidmet, ist auch persönlich in Canterbury gewesen und hat dort gepredigt, und noch zu seinen Lebzeiten wurde ein Teil seines Elucidarium ins Altenglische übersetzt, siehe Max Förster *Archiv für neuere Sprachen* CXVI, 313 ff.

[4] Allan *Early Symbolism in Great Britain and Ireland before the 13th Century* p. 277 ff. Die Paare heißen: largitas — avaritia; humilitas — superbia; pietas — discordia; misericordia — invidia; ebrietas — modestia; temperantia — luxuria; patientia — ira; pudicitia — libido. Erst im 14. und 15. Jahrhundert mehren sich die Beispiele auf Wandmalereien. C. E. Keyser *A List of Buildings in Great Britain and Ireland, Having Moral and other painted decorations*, London 1883, zählt p. 397 siebzehn Kirchen mit Malereien der sieben Todsünden auf, darunter sechsmal den Werken der Barmherzigkeit gegenübergestellt, viermal als

Ganz andere Wege nahm die Entwickelung, der die Literatur in ihrer Beziehung zu den Hauptlastern folgte. Auch sie schließt sich an Prudentius an, aber während sie den Kampfgedanken mit ganz anderer Energie aufnimmt als die bildende Kunst und ihn vielseitig und originell fortbildet, verläßt sie von Anfang an die von Prudentius getroffene Auswahl der Kämpferpaare zugunsten des kirchlichen Lasterschemas. Gregor selbst läßt seine Hauptlaster wie Heeresführer ganzer Scharen von Unterlastern erscheinen und von Tugenden besiegt werden, die mit seiner Tugendheptas gar nichts zu tun haben. Gregor drang nicht sofort mit seinem Lasterkatalog durch; wie wir sahen, hat England ihm besonders langen Widerstand geleistet, doch wenn auch Aldhelmus in seinem schon erwähnten Gedicht in Cassians Weise seine Laster aufzählt, so erscheinen sie doch in Schlachtordnung und von ihren Führern zum Kampf gegen die Tugenden geführt, wie bei Prudentius. Im Frankreich der Karolinger Zeit, wo, wie erwähnt, schon Alcuin eine Annäherung an Gregor durch Voranstellung der Superbia versucht, nehmen auch die Dichter anfangs eine Mittelstellung zwischen beiden Systemen ein, so vor allem Theodulf. Er schildert in einem fragmentarisch überlieferten Gedicht in der Weise des Prudentius

„ . . . horrenda bellum cum gente gerendum[1]“

und führt die Scharen mit Gula beginnend und Superbia zum Schluß, die er aber doch „dux harum“ nennt, unter den acht Heerführern erscheint aber auch schon die Invidia.[2] Das Wichtigste aber ist, daß Theodulf wie alle übrigen durchaus von den Lastern ausgeht, so sehr, daß die entgegenstehenden

Baum und einmal als Rad in der Weise des Herrad dargestellt. Einmal heißt es auch 'The distruction', was ja auf Kampf oder Sieg der Tugenden schließen läßt, doch kann man aus der Beschreibung nichts weiter schließen.

[1] Theodulfi *Carmina* II, v. 11, Mon. Germ. *Poetae Latini*, p. 452.

[2] Die Reihe bei Theodulf heißt gula, moechia, fraus, avaritia, invidia, tristitia, ira, superbia. I, v. 265 ff.

Tugenden Abstrakta geworden sind, die ihre Fähigkeit, sich zu personifizieren, fast verloren haben; der Tristitia z. B. steht fraterna locutio und lectio sacra entgegen, der Superbia gar exemplum Christi.[1]

Mag also um diese Zeit noch manchmal die Zahl und bisweilen je nach der Absicht des Verfassers noch die Auswahl schwanken, immer geht man von den Lastern aus, so daß unter den Kämpfern auf der Tugendseite nur ganz ausnahmsweise die in der bildenden Kunst nie fehlende Fides erscheint. So bei Bonifacius[2], der allerdings auch zehn Laster den Tugenden zum Streite entgegen führt. Er stellt der Tugend Fides die Ignorantia (Dei) gegenüber, deren Bekämpfung er selbst sein ganzes Missionsleben geweiht hatte. Wenn er neben der Gula noch die Ebrietas anführt, so war das eine durch das Nationalübel in England berechtigte Verdoppelung, und von den meisten Moralisten wird dieses Laster noch besonders gerügt.

Unter allerlei Schriften des frühen Mittelalters, die unter dem Titel „De conflictu vitiorum et virtutum" als herrenloses Gut ohne besondere Rechte dem oder jenem bedeutenden Namen zugeschrieben[3] werden, nimmt die von Vincenz von Beauvais unter die Schriften Gregors des Großen aufgenommene eine eigenartige Stelle ein.[4] Der Streit ist hier als eine Redeturnier aufgefaßt, eines der frühesten Beispiele jener Streitgedichte, wie sie dann das weitere Mittelalter mit einer Fülle von Phantasie ausgestaltet hat, als Streit zwischen belebten und unbelebten Dingen, zwischen Personen und personifizierten Abstrakten. Hier sind es die Gregorianischen Hauptlaster mit

[1] a. o. O. I, v. 263 ff. [2] Bonifazius *Aenigmata*.

[3] Eine dem Augustin zugeschriebene Schrift dieses Titels (Migne *Patrl. lat.* 40, 1091 ff.) zählt 24 Laster auf, an der Spitze Superbia und Humilitas, eine andere dem Papste Leo IX. zugeschriebene (Migne 143, 559 ff.) ist der vorhergehenden sehr ähnlich, siehe Zöckler a. o. O., p. 60 und 61.

[4] *Speculum historiale* lib. XXIII, C L ff. De conflictu viciorum et virtutum.

ihren auch von diesem schon angeführten Tochterlastern, die mit Gründen ihr psychologisches Daseinsrecht behaupten und jedesmal von ihrer Tugendgegnerin widerlegt werden. Eine eigene Stelle wird der Tristitia und ihrer Widersacherin dem gaudium spirituale eingeräumt. Nur sehr vorsichtig, fast widerwillig wird die Tristitia als Laster bezeichnet; nur weil sie nicht die Freude auf das Jenseits hat, ist sie zu verdammen, auf der Lasterseite erscheint aber unter den untergeordneten Lastern die inepta laetitia[1], die sich auf den Gassen zeigt und sich und den Nächsten zum Lachen bringt — und als besonders christliche Tugend wird ihr moderatus moeror entgegengestellt, denn „würde man nicht den schmachvoll (infamis) schelten, der in dunkelm Kerker eingeschlossen lachen würde". Zu welch einer düstern Weltabgewandtheit hatte es dieses frühe Mittelalter gebracht, und welche Kluft trennte es schon wieder von den Zeiten, wo Hermes Trismegistus seine Jünger lehrte *ἡ λύπη γὰρ τῆς κακίας μέρος.*

Ganz besondere Wege, was Auswahl und Behandlung der Laster anbetrifft, schlägt nun ein Werk ein, das an der Grenze des früheren Mittelalters steht und für das spätere von Bedeutung werden sollte, Alanus de Insulis' Anticlaudian. Der beste Mensch ist von der Natur mit Zustimmung des höchsten Gottes geschaffen, da erfährt die Hölle, was ihr droht, und aufgerufen von Alecto entsteigen die Laster dem finsteren Schlund, sie machen sich bereit zu furchtbarem Kampf, unter der Bannerführung der Discordia, und wie bei Prudentius stürmen sie zu homerischem Einzelkampfe vor, doch nicht je ein Laster gegen eine Tugend, wie wir es bisher immer angetroffen haben, sondern der junge neugeschaffene Mensch, „juvenis" genannt, stellt sich einer jeden als Gegner entgegen und schlägt eine nach der

[1] Inepta Laetitia kommt später als Begleiter des Karneval in den Streitgedichten zwischen Fastnacht und Karneval vor, so in einem italienischen dramatischen Texte nach einer Handschrift von c. 1500 ed. Amalfi, Neapel 1890. S. Creizenach *Gesch. d. neueren Dramas* I, p. 459/60.

anderen in die Flucht, nur von den Tugenden als Hilfsvölkern unterstützt. Zum erstenmal tritt also hier der Mensch selbst als Kämpfer auf, während wir uns bisher höchstens die menschliche Seele als idealen Schauplatz vorstellen mußten, auf dem die Geisterschlacht stattfand. Und dieser neuen Kampfesweise kann es auch zugeschrieben werden, daß so seltsame Gesellen wie Paupertas und Senectus unter den anstürmenden und abgeschlagenen Lastern erscheinen. Während aber diese zentrale aktive Stellung des Menschen im Kampfe in der späteren Literatur noch von Bedeutung für die Entwickelung werden sollte, so ist der Anticlaudian wohl das letzte Werk, in dem sein Verfasser sich noch solche Freiheit mit der Lasteraufzählung nimmt. Vom 13. Jahrhundert an ist die abendländische Heptas so fest in der Literatur eingewurzelt, daß kaum noch hier und da eine Abweichung zu konstatieren ist. In der gleichen Zeit, in der die bildende Kunst in dem plastischen Schmuck ihrer Dome sich mehr und mehr von der ursprünglichen Fassung der Laster und meist auch der Tugenden entfernte, siegt dagegen in der Literatur völlig die Lastersiebenzahl, wie sie einst schon dem augusteischen Dichter vorgeschwebt hatte.

So schließt sich ihr in völliger Strenge auch der größte Dichter an, den die Welt seit dem Untergang der augusteischen Ära gesehen hatte, Dante Alighieri. Auf dieses Schema, wie es jetzt in der Scholastik seit Petrus Lombardus festes Schulgut geworden war, hat Dante die sieben Kreise seines Reinigungsberges aufgebaut. Dem dunkeln Schlund der Hölle entstiegen, gelangt der Dichter zur Pforte des Purgatoriums, wo ihm der Engel mit der scharfen Spitze seines Schwertes sieben P: peccata auf die Stirne eingräbt, aufsteigend soll er diese Wunden, die er sichtbar trägt, wie die mit Narben behaftete Seele bei Plato, reinwaschen. Mühsam klimmt er durch die sieben Kreise des Stolzes, des Neides, des Zornes, der Trägheit, des Geizes, der Schwelgerei und der Unzucht, auf jeder fühlt er eines der P verschwinden, bis er oben an der Grenze, die ihn noch scheidet

von dem achten Kreise auf der Spitze des Berges, dem irdischen Paradies, die Stirne wieder glatt fühlt.

Lange hatte die christliche Welt zu Dantes Zeit die düstere Vorstellung von der verderbenspendenden, alles umspannenden Macht der Planeten verloren. Es bedarf keines weiteren Wortes, wie ferne Dante selbst diese Vorstellung war, ist doch sein Paradies vom 2. bis zum 22. Gesang ein Aufsteigen der Seligen von Planet zu Planet zu immer höherem Glanze und Vollkommenheit.[1] Dante verklärt hier mit höchster Dichterkraft einen Gedanken, der zuerst durch Clemens und Origenes in die christliche Philosophie aufgenommen ward. Mit Clemens nimmt er ein stufenweises Aufsteigen zur Vollendung bis zum seligen Anschauen Gottes an und von Origenes die Welten, die nacheinander dem jeweiligen Zustande der Seele entsprechend ihr Raum gewähren, so daß sie aufsteigend immer mehr alles Körperhafte verliert.[2] Als aber Dante im achten Gesange zur Venus aufsteigt, fügt er eine Polemik ein gegen den Irrtum der „genti antiche", die in diesen Planetenkreis die weltliche Liebe gebannt geglaubt hätten. Im Namen der Venus lag es, daß diese Vorstellung bei diesem Planeten am längsten lebendig bleiben konnte. An anderer Stelle im 16. Gesang des Purgatoriums setzt sich zudem Dante ganz klar mit dem Glauben des Ge-

---

[1] Im 15. Jahrhundert schreibt der spanische Dichter Juan de Mena eine Nachahmung Dantes, die er „Labirinto" benennt, in der astrologische Empfindungen wieder weit stärker zum Ausdruck kommen. „Jeder der Planeten flöße seine Handlungen (operaciones) dem Menschen ein." Die Prudenzia zeigt dem Dichter von hohem Standpunkte die sieben Sphären der Planeten, in denen er oben immer die Guten und zu unterst die Bösen schaut, so bei Luna oben die treuen Frauen, unten die Fälscher und Verräter, bei Sol oben die Philosophen und Dichter, unten Magier und Zauberer. Cf. Sanvisenti *Primi influssi di Dante in Espagna.*

[2] G. Anrich *Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegefeuer* [Theologische Abhandl., eine Festgabe für H. J. Holtzmann 1902] p. 103 ff. Der p. 120 Anm. versprochene Beweis für die Entwickelung von den Spekulationen des Origenes zur abendländischen Lehre vom Fegefeuer steht leider noch aus.

stirneinflusses auseinander: wohl pflanzt der Himmel (d. h. die Gestirne) die Triebe dem Menschen ein, aber seinem freien Willen ist es gegeben, sie zu überwinden, und die höchste Kraft, die, wie es im Paradiso (II, v. 112) heißt, durch ihre Boten die Gestirne lenkt, schuf auch

„La mente in voi, che il ciel non ha in cura“[1]

So sehr aber auch Dantes Gedicht treu die kirchlichen Auffassungen seiner Zeit widerspiegelt, so erinnert doch gerade der äußere Aufbau seines Purgatoriums an alte heidnische und gnostische Vorstellungen. Die Kreise des Reinigungsberges sind der einzige Zugang, den die Seele passieren muß, um zur Seligkeit zu gelangen. Von Kreis zu Kreis muß sie aufsteigen, wie einst die Anhänger des Hermes, des Mithras und der gnostischen Sekten, und in jedem Kreise läßt sie eine der bösen Eigenschaften zurück. Und wie die Gnostiker, nachdem sie die sieben Regionen durchlaufen haben, in die Ogdoas gelangen, zu der μήτηρ, der barmherzigen Mutter, der Sophia, und wie sie dort vorbereitet werden zum Eingang in die höchste Seligkeit, so steigen auch Dantes Seelen zur Ogdoas zum irdischen Paradies, wo sie für das himmlische vorbereitet werden.

So sehen wir hier den Dichter der göttlichen Komödie sein Purgatorium wie den Schlußstein einer langen einheitlichen Tradition aufbauen.

Einst hatte in der ersten christlichen Zeit der Hirte des Hermas schon ein Büßerheer gesehen[2], das um einen Turm herum so viel Jahre ihre Sünden büßen, als sie hier Tage gesündigt haben, auch er läßt die leichten Sünden näher dem Turme, d. h. der Seligkeit büßen, alle jene, die sittlich fielen; ferne aber vom Turme büßen andere für den Abfall vom Glauben, für Idolatrie und Häresie, die der Hirte als die schwersten aller Sünden ansieht Auf Dantes Reinigungsberg wird für dies dem

[1] Purgat. Canto XVI, v. 81.
[2] Hermas Vis. 3, c. 5, Simil 6, c. 4.

Christentum sonst doch gar sehr verhaßte Laster überhaupt nicht gebüßt; dies Laster hat niemals zu den sieben Planetengaben gehört. Die Ketzer werden bei Dante nur in der Hölle bestraft. So sehr hier in der Hölle ihn beim Aufbau der künstlerische Sinn für Symmetrie leitete, in den Strafen fühlte er sich von dem strengen Zwang des Purgatoriums frei. Hier galt es nicht die Seele von den auch dem besten Christen eingepflanzten Lastern zu reinigen, sondern für Tatsünden, eigentliche peccata mortalia im biblischen Sinne, die ewige Strafe zu erdulden. So scheiden auch schon die antiken wie die frühchristlichen Hadesmythen ganz deutlich die Tatsünden, die in ewiger Nacht die Strafe erleiden, von den zu büßenden Lastern. Wenn der Aridaios des Plutarch (de sera num. vind. c. 22, p. 563d ff.) die Narben der auf und ab steigenden Seelen sieht, so zählt er eine Reihe von lasterhaften Eigenschaften auf, die den Seelen nach Platos Lehre Narben, ja sogar verschiedene Farben eingeätzt haben, und diese Seelen dürfen allmählich sich bessernd und reinigend aufwärts steigen; wenn er aber dann an den Ort der Strafe kommt, so trifft er zuerst seinen eigenen Vater, der reiche Gastfreunde vergiftet hat.[1] Die Petrusapokalypse zählt an ihrem Straforte 14 verschiedene Tatsünden auf, für die Männer und Weiber dort so schauerlich bestraft werden.[2] Die zum Tode führenden Tatsünden haben aber niemals einer festgefügten kirchlichen Norm unterlegen, auch Dante unterscheidet nur die leichteren Sünden der oberen von den schwereren der unteren Hölle und gliedert sie nach dem aristotelischen Schema in

> Incontinenza, malizia et la matta
> Bestialitade? e come incontinenza
> Men Dio offende e men biasimo accatta?[3]

---

[1] A. Dieterich *Nekyia*. Leipzig 1893, p. 146 u. 170, 171.

[2] Dieterich a. o. O., p. 2 ff. Für das ganze Strafensystem der Unterwelt siehe Rohde *Psyche*, 3. Aufl. I, p. 301 ff.

[3] Inferno XI, 83 ff.

Wir müssen erst in das Ende des 15., den Anfang des 16. Jahrhunderts vorwärts dringen, d. h. also in eine Zeit, wo die sieben Todsünden nicht nur kirchlich zu einer unverrückbar festen Norm gelangt waren, sondern auch im Laienbewußtsein ihre größte Popularität feierten, um einer Gruppe von Werken zu begegnen, die auch die Höllenstrafen streng nach dem Todsündenschema anordnete. In Paris erschien im Jahre 1493 ein Büchlein, „Le Kalendrier des Bergers" genannt, eines jener Werkchen, die es sich zur Aufgabe machten, das Publikum in Poesie und Prosa, in Wort und Bild mit allem Wissenswerten bekannt zu machen, von einem System der Ethik bis zu den Regeln über Aderlaß. Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit den Strafen in der Hölle. Simeon, bei dem der Herr zu Tische ist, bittet ihn, Lazarus zu veranlassen, ihm zu berichten, was er in den drei Tagen zwischen seinem Tode und seiner Auferweckung gesehen habe.[1] Der Herr willfahrt, um Simeons Zweifel zu beschwichtigen, und Lazarus berichtet von dem Orte der Schrecken: er sieht zuerst die Stolzen, die am härtesten leiden, da sie auf Räder geflochten sind, die im schnellsten Wirbel sich drehen; dann der Reihe nach alle Todsünden bis herab zu den Gefräßigen, die mit eklen Kröten und anderem Getier gestopft werden. Wirksamer aber noch als die Worte sind die Holzschnitte, die in eindrucksvollster Weise die Höllenstrafen der Phantasie des Beschauers einprägen. Nicht zum mindesten diesen Partien[2] verdankt der Kalender seine Popularität, allein bis zum Jahre 1500 erlebte er acht Auflagen und ist in Frankreich ebenso wie in England bis tief in das 18. Jahr-

[1] In gleicher Weise, wie einst bei Plutarch Aridaios drei Tage tot war und, als er dann wieder erwacht, erzählt, was er in diesen drei Tagen gesehen hat. Dieterich a. o. O. p. 145. Dies wieder nach der Vision des Er am Schluß von Platons Politie. Ebenso im M. A. die Visio Wettini etc.

[2] Diesen Teil der Höllenstrafen hatte der Kalender aus einem kleinen Büchlein übernommen, das 1492 gedruckt war, *L'art de bien vivre et mourir*. Siehe *The Kalender of Shepherds*. ed. Sommer. London 1892. p. 29, 90.

hundert immer wieder neu gedruckt und gelesen worden. Gerade die Schematisierung der Höllenstrafen nach den Todsünden zeigt, daß die schaffende Phantasie nach dieser Richtung unfruchtbar geworden war, während das 13. Jahrhundert, wie es sich in Dantes göttlichem Gedichte spiegelt, gerade in dieser Unterscheidung von bösen Anlagen, die entsühnt werden können, von den bösen Taten, die bestraft werden, die unmittelbare Frische dieser Weltanschauung zeigt.

Die Lehre von den sieben Todsünden war aber doch schon zu Dantes Zeit dogmatisch völlig festgelegt, man verstand es, in diese durch Tradition geheiligte, aber doch nur mehr oder minder zufällige Auswahl der sieben lasterhaften Anlagen, die ganz unendliche Mannigfaltigkeit der Sündenpsychologie hineinzupressen. Man scheute sich sogar nicht mehr, eine solche Lehre in ein Glaubensbekenntnis einzuschließen, wie uns ein kleines Gedicht zeigt, das eine schlechtbeglaubigte Anekdote Dante selbst zuspricht.[1] Es gibt den Inhalt seines Sühnesystems in reichlich trivialen Terzinen. Dante soll, so erzählt die Anekdote, um sich vor der Inquisition zu schützen, vor die ihn die Anklage der Minoriten gestellt hatte, sich durch ein poetisches Glaubensbekenntnis gerechtfertigt haben, in dem auch die sieben Todsünden besungen werden.

Die Reihenfolge der Laster schließt sich auch hier eng an Dante an, trotzdem in jener Zeit in den theologischen Schulen eine an sich bedeutungs-, ja gedankenlose Änderung der Reihenfolge gemacht worden war, die aber schließlich zur Herrschaft gelangte. Vielleicht aus keinem anderen Grunde, als um ein klingendes Memorialwort[2] zu haben, ordnete man damals in den Schulen die Laster mit ihren Anfangsbuchstaben nach dem Worte Saligia. Schon im 13. Jahrhundert finden wir es

[1] Darüber Scheffer-Boichhorst *Aus Dantes Verbannung*, Straßburg 1882, p. 51.

[2] Zöckler a. o. O. p. 69.

bei Heinrich von Ostia und Thomas von Aquino, aber sehr charakteristisch nach dem gleichen Memorialvers

Dat septem vicia
dictio saligia

verschieden angeordnet.[1] Gegen alle früheren Reihenfolgen sind aber beide gleichmäßig ein Rückschritt, da eine psychologische Folge von den geistigen zu den fleischlichen Lastern ganz zerstört ist, Gula und Luxuria auseinandergerissen und von ihrem Platze am Ende verdrängt sind.

So sind es auch eigentlich erst die Jesuiten, die in ihren Katechismen und Beichtspiegeln dem Saligiaschema zur allgemeinen Geltung verholfen haben. Im Mittelalter war es Schulgut geblieben und in das Bewußtsein der Bußprediger und der Laien noch gar nicht eingedrungen, denn gerade die ersteren brauchten eine psychologische Gruppierung, wie sie auch Dante im 17. Gesang des Purgatoriums gibt, indem er nach Augustinus' Definition[2] die Laster dem „amor non ordinatus" zuschreibt und sie danach gruppiert: die drei ersten Stolz, Neid, Zorn sind Laster aus falscher Liebe zu sich selbst, die nach falschem Ziel streben, Trägheit ist zu matte Liebe zum höchsten Gut, Geiz, Völlerei und Unzucht zu heftige Liebe zu nichtigen Gütern. In solchen psychologischen Auseinandersetzungen und Gruppierungen können sich nun die Bußprediger dieser Zeit nicht genugtun. In ihnen aber werden wir auch die eigentlichen Vermittler für die Vulgärliteratur, wenn wir von Dantes Gedicht absehen, finden. Für England gehörte zu den beliebtesten Predigten das Speculum des St. Edmund, des Erzbischofs von Canterbury, das uns in einer großen Reihe eng-

[1] Zöckler a. o. O. p. 69 ff. Henricus Ostiensis Summa s tractatus de poenitentiis et remissione: superbia, accidia, luxuria, ira, gula, invidia, avaritia. Thomas von Aquino Summa II 2. *quaest.* 84: superbia, avaritia, luxuria, invidia, gula, ira, acedia. Doch hat Thomas daneben auch die Gregorianische Reihe. Durch jesuitischen Einfluß kam das Saligiaschema auch in die jüngeren Symbole der griechischen Kirche.

[2] *Civitas Dei* XV 221.

lischer Bearbeitungen in Poesie und Prosa erhalten ist.[1] „Mit Recht", heißt es hier in der englischen Prosaübersetzung, „nennt man diese Sünden Todsünden, denn Stolz entzweit den Menschen mit Gott, Neid mit den Mitchristen, Zorn aber mit sich selbst, Trägheit quält ihn, Geiz betrügt ihn, Völlerei zerstört ihn und Unzucht wirft ihn in Ketten." Und ähnlich, nur noch tiefer behandelt Wicklif die Frage in seiner Abhandlung über The Seven Deadly Sins.[2] Die Ursachen der Sünde, heißt es dort, sind der Satan, die Welt und des Menschen eigen Fleisch, sie drängen den Menschen gegen Gottes Willen aufzubegehren. Stolz, Neid und Wut sind Sünden des Satans, Wut, Trägheit und Geiz Sünden der Welt, Geiz, Völlerei und Unzucht Sünden des Fleisches. Wir sehen hier in beiden Schriften den Ausdruck Todsünde angewandt, den die lateinischen noch nicht kannten. Es scheint so, als wenn die Vulgärsprachen ihn von allem Anfang aufgenommen haben[3] und der dann erst der lateinischen Literatur aufgezwungen wurde, so daß auch diese nun den früher allein gebrauchten Ausdruck vitia capitalia durch den ungenauen peccata mortalia ersetzt hat.

Das Thema von den sieben Todsünden wurde naturgemäß eines der beliebtesten für die Bußprediger der Vulgärsprachen, sie waren allerdings weit davon entfernt, neue Gedanken in ihre Behandlung zu bringen, sie nehmen die Motive, die die lateinische Moralistenliteratur ihnen vorgedacht, nur mit Eifer und Vielseitigkeit auf. In das alte Thema des Kampfes der Laster und Tugenden soll Abwechslung gebracht werden; darum stellt man den Lastern als Überwinder und Heilmittel die sieben Bitten des Vaterunsers entgegen; schon im Beginn des

[1] Mirror of St. Edmund E. E. T. S. 26 p. 15 ff. eine Prosaübersetzung; Minor Poems of the Vernon Mss N. XXXII E. E. T. S. 98 „hou a man schall lyue parfytly". N. XXXV: The spur of love.

[2] Works ed. Arnold III p. 119 ff.

[3] Eine Ausnahme scheint die deutsche Literatur zu machen, die den Ausdruck Hauptsünden auch noch im 14. Jahrhundert fast durchgängig anwendet.

12. Jahrhunderts finden wir dies in einem Werke des Pseudo-Hugo[1], ein deutscher Prediger des 13. Jahrhunderts nimmt das auf und gibt uns in drastischer Sprache die spitzfindigen Gegenüberstellungen des Lateiners. Daß z. B. die acedia, die er gar nicht übersetzen kann, und von der er nur weiß, daß sie „das Laster der geistliche Leut sei", der vierten Bitte, unser täglich Brot gib uns heute, gegenübersteht, scheint ihm selbst nicht einzuleuchten, besser paßt ihm für die siebente Sünde „die mit urloub der vrouwen daz hur" ist — „das erlöse uns von dem Übel".[2] Wie die sieben Bitten werden auch die sieben Seligpreisungen, die sieben Gaben des heiligen Geistes, die sieben Werke der Barmherzigkeit den Lastern gegenübergestellt, oder man vergleicht sie mit den sieben Häuptern des apokalyptischen Tieres. Bonaventura in seinem Breviloquium (III c. 9) war hier das lateinische Vorbild, und ihm folgen ein altsizilianischer Text, das libro dei vizi e delle virtù, und auch der Beichtvater Philipp des Kühnen, Lorent du Bois, in seiner viel gelesenen und einflußreichen „Somme le Roi"[3] oder „Des Vices et de vertues" am Ende des 13. Jahrhunderts, das dann im nächsten Jahrhundert von Dan Michels als „Ayenbite of Inwyt"[4] (Gewissensbiß) in englischer Sprache bearbeitet wurde.

Die Bedeutung dieser Bußpredigerliteratur liegt für uns aber doch in erster Linie darin, daß sie Vermittlung und Anregung für die Dichter war; gehen doch beide, Moralschrift und Dichtung, in jener Zeit oft so ineinander über, daß nur die gebundene Rede sie unterscheidet. Es kann nicht wundernehmen, daß gerade dieses Thema die Phantasie der Dichter mit solcher Kraft ergriff.

---

[1] Expositio altera orationis domini (inter Allegor. in N. T. Opp. Hugonis t 1 p. 774 M.).

[2] Sitzungsberichte der Wiener Akad. d. Wissensch. B 94 p. 192 ff.

[3] cf. Groeber *Grundriß* III B I p. 1027.

[4] ed. Morris, E. E. T. S. 23.

Jahrhundertelang hatte die christliche Kirche dahin gearbeitet, das ganze Interesse der Gläubigen auf ihre Seele zu lenken; in ihrer Pflege im Diesseits, ihrem Schicksal im Jenseits mußte der Schwerpunkt alles Dichtens und Trachtens des Christen liegen. Der christlichen Phantasie war der scharfe Gegensatz zwischen Seele und Körper unaufhörlich gegenwärtig; nicht allein die Seele als Ganzes wurde selbständig und körperhaft gedacht, sondern die einzelnen Kräfte, die in der Seele wirken, gestalteten sich für das bilderreiche Denken zu dramatisch handelnden Personen. Bei einem unstillbaren Wunsche des mittelalterlichen Menschen, sich abstrakte psychologische Vorgänge klarzumachen, war doch das abstrakte Denken selbst steif und unbiegsam, wie das die ganze scholastische Gelehrsamkeit zeigt, wo sie nicht selbst zu sinnbildlicher Darstellung greift. Daraus erklärt sich die Vorliebe, die die Dichtkunst damals für die Allegorie im weitesten Sinne hegt. Ebenso wie man sich das große Weltbild, den Makrokosmos, am liebsten als ein großes Drama vorstellte, in dem die kosmischen Kräfte als handelnde, kämpfende, sichtbarlich schaffende Gestalten auftraten, so war auch die Menschenseele, der Mikrokosmos, der Schauplatz solch dramatischer Vorgänge, und hierfür waren die sieben Todsünden auf feindlicher Seite der mächtigste Chor der handelnden Personen.

Man lebte jetzt nicht mehr wie in frühchristlicher Zeit unter dem angstvollen Druck der unentrinnbaren εἱμαρμένη. Daß die Planeten nicht mehr die Knechter der sündigen Seele waren, half auch dazu, den Spielraum ihrer Kräfte zu erweitern. Zwar war es der Kirche nie ganz gelungen, den Glauben an die Macht der Gestirne auszurotten, aber ihren unmittelbaren psychologischen Einfluß hatte sie doch gebrochen, und wenn auch eigentlich erst jetzt unter arabisch-jüdischem Einfluß sich die hellenistische Wissenschaft der Astrologie im Abendlande verbreitete, so hatte sich doch das Herrschaftsgebiet der Gestirne über den Menschen beschränken müssen auf das äußere irdische Schicksal, das die teils gut, teils böse gedachten Planeten durch

ihre Stellung zueinander in der Geburtsstunde bestimmten, der Seele verliehen sie höchstens noch das Temperament. So scheint nun durch diesen Prozeß die unmittelbare Verbindung unserer Todsünden mit den Planeten im Bewußtsein der Menschen ausgelöscht; nur an mannigfachen Nebenverbindungen, die die Laster noch eingehen, können wir ein schwaches Band der Erinnerung weiter verfolgen. Frühe, größtenteils vorchristliche astrologische Vorstellungen hatten die Planeten mit allerlei Naturgegenständen, wie sieben Metallen, Steinen, Pflanzen und Tieren, oder auch vom Menschen hergeleitet mit sieben seiner Körperteile oder den sieben Lebensaltern in Verbindung gebracht.[1] Eine ganze Reihe dieser Dinge erscheint nun auch in der Literatur des Mittelalters als Attribute der Todsünden.

Eine hervorragende Rolle unter diesen spielen die Tiere. Die erste bekannte Nachricht einer solchen Verbindung zu-

[1] Roscher *Lexikon der Mythologie*, Art. *Planeten und Planetengötter* von Roscher. Zum Schluß eine Liste der antiken Verbindungen. Noch erweitert *Hebdomadenlehre* a. a. O. p. 172 ff. — F. Boll schreibt mir zu der umstehend besprochenen Celsusstelle: Es scheint, daß die Planeten, ähnlich wie die Sternbilder des Zodiacus und der Dodeceoros als Tiere gefaßt wurden; aber die volle Lösung des Rätsels ist noch nicht gelungen, man möchte sie am ehesten auf egyptischem Boden suchen. Vielleicht aber sind es auch nur Tiere, die dem besonderen Einfluß der in der gewohnten Ordnung aufgezählten Planeten unterliegen. Für die meisten läßt es sich nachweisen. Der Esel als typhonisches Tier gehört dem Saturn; der Hund wohl zu Jupiter (sonst der Fuchs); der Bär zu Mars; der Adler zur Sonne; der Drache (Schlange) zu Merkur (dem die ἑρπετά untertan sind); der Löwe zur Selene (vgl. Roscher *Über Selene und Verwandtes*, p. 104; Löwe als Attribut der Mondgöttin); endlich der Stier müßte zur Venus als kosmisches Haus des Planeten gehören. Für endgültig möchte ich aber diese Fassung noch nicht ausgeben. — Auch Manilius IV, 151 ff. läßt die Verliebten unter dem Sternbilde des Stieres geboren werden, während unter dem Löwen, 176 f., stolze herrschsüchtige Menschen entstehen. In einer der chaldäischen Schöpfungslegenden (George Smiths *Chaldäische Genesis*, übers. von Herrmann Delitzsch, Leipzig 1876, p. 99) werden die sieben Geister, die das Unheil in die Welt bringen, die allerdings in gewissem Gegensatz zu den Gestirnen den sublunaren unteren Teil des Himmels bewohnen, auch zum größten Teil durch Tiere personifiziert, soweit der verstümmelte Zustand der Tafeln es erkennen läßt.

gleich der Planeten und ihrer bösen Geister hat uns Origenes aus Celsus aufbewahrt. Celsus erzählt[1], wie nach dem Glauben der Ophiten der Seele, die den Zaun der Bosheit zu durchlaufen hatte, die *ἄρχοντες δαίμονες* wie Tiere erschienen wären, der erste wie ein Löwe, der zweite gleich einem Stier, darauf ein Drache, ein Adler, ein Bär, ein Hund, endlich ein Esel. Schon Boethius in seiner Consolatio philosophiae[2] gibt einen sehr wirkungsvollen Vergleich von Lastern mit Tieren, er bringt acht Laster, die aber wesentlich von dem Kirchenschema abweichen, und wählt die Tiere aus dem Wesen der Eigenschaft, der er es zugesellt, heraus; so ist der Geiz gleich dem Wolfe, dem Hunde gleicht das wilde lose Zungengeschwätz, der Betrug gleicht dem Fuchse, der Zorn gleicht dem Löwen, die Furcht dem Hirsche, die Trägheit dem Esel, die Unbeständigkeit dem Vogel, die Unzucht dem Schweine. Doch erst im späteren Mittelalter, als die Neigung immer verbreiteter wurde, sich menschliche Vorgänge unter einer Tierfabel vorzustellen, und sich eine ganze Tierpsychologie ausbildete, häufen sich die Beispiele, in denen die Todsünden mit Tieren verbunden werden. Manchmal dringen sie direkt in die Tierfabel ein, wie in Jacquemert Gielées Renard le Nouvel (1288), wo König Nobels ältester Sohn, der sich gegen den Vater empört, Orgueil genannt wird und die sechs übrigen Sünden, ohne einzeln spezialisiert zu werden, ihn bedienen und nachher die Bemannung seines Schiffes[3] ausmachen und das Schloß Renards Maupertuis belagern. Eine ganz eigenartige Tiersymbolik veranschaulicht auch ein Blatt des Hortus deliciarum. Die Künstlerin zeigt uns dort einen Wagen der Avaritia, auf dem ein Schwein, ein bellender

[1] *Origenes contra Celsum* Buch VI, 31.

[2] Boethius *Cons. phil.* 4, 3.

[3] Bei Lope de Vega *Antos Sagrament*, Nr. I *Viaje del Animo* bilden die sieben Todsünden die Bemannung des Schiffes des Lucifer. Stolz führt das Steuer, die übrigen rudern, auch ohne einzeln aufgeführt zu werden.

Hund, ein Bär, ein Wolf und ein Stier mit Aufschriften, als sorditas, tenacitas, violentia, rapacitas und aviditas bezeichnet werden. Der Wagen wird nach zwei Seiten von dem Fuchs (fraus) und dem Löwen (ambitio) gezogen.[1] Auch sonst bemächtigt sich die Kunst dieser Symbolik[2], aber immer behandelt sie ihr Thema mit größerer Freiheit wie die Literatur, die sich auch hier mehr in den kirchlichen Grenzen hält. So in der sehr reizvollen altenglischen Allegorie „Ancren Riule"[3], einer Richtschnur für Nonnen, die Simon von Gentham Ende des 13. Jahrhunderts für drei Schwestern schrieb, die sich zu einem betrachtenden Leben zurückgezogen hatten. Die Nonnen wandern durch einen finsteren Wald auf ihrer Pilgerreise nach Jerusalem, dort treffen sie wilde Tiere, die sie meiden müssen, den Stolz als Löwen, den Neid als Natter, den Zorn als Einhorn, die Unzucht als Skorpion, den Geiz als Fuchs, die Völlerei als Schwein, die Trägheit als Bär, jedes ist von einer ganzen Anzahl von Jungen begleitet. Wenn der Verfasser die Nonnen dann ermahnt, selbst wie ein Wild zu sein, das auch des Menschen Anblick flieht, um ihrem Bräutigam ganz lieblich zu erscheinen — denn das Fleisch des Wildes schmeckt am lieblichsten —, so ist auch das dem mittelalterlichen Empfinden

[1] *Hortus deliciarum* a. o. O. planche LI.

[2] Zöckler a. o. O. p. 95, 96. Ein Teppich im Fürstensaal des Rathauses zu Regensburg läßt 14 Laster auf Tieren reiten, im nördlichen Seitenschiff der Jakobikirche zu Leutschau in Ungarn sind sieben Laster auf Tieren reitend den sieben Werken der Barmherzigkeit entgegengestellt. Die Handschrift Gg 4. 27 der Universitätsbibliothek in Cambridge enthält Illustrationen zu Chaucers Behandlung der sieben Todsünden und entsprechenden Tugenden in Parsons Tale: Hier reiten die Laster auf Tieren, ohne daß der Text dazu Anlaß gäbe, und zwar die Invidia auf einem Wolf, die Gula auf einem Schwein (Bären?), die Luxuria auf einem Geißbock. Leider sind nur diese drei Bilder veröffentlicht im Anhang zu Furnivalls Abdruck des *Harleian Ms. 7334 of* Chaucers *Canterbury Tales*, Chaucers Society 1885. Die Tugenden sind gekrönt mit Attributen, und nicht beritten und dem Text gemäß nichts als die Widerspiele der Laster.

[3] Ancren Riule, regula inclusarum ed. Camden Society B. 57.

verständlicher als uns heute. Einen festen Kanon für die Verteilung der Tiere unter die Todsünden gibt es nicht, die Auswahl war dem psychologischen Ermessen des Verfassers überlassen; der Esel wird meist der acedia gesellt — nur Ancren Riule, das die Trägheit und den Bär zusammenstellt, ist die einzige mir bekannte Ausnahme — und der Löwe fast immer der superbia. Auf dieses Laster wird wohl mit Recht auch der Löwe gedeutet, den Dante im ersten Gesang des Inferno als eines der drei Tiere trifft, die ihm den Aufgang zum Berge sperren. Von den anderen beiden teilt er selbst im Purgatorium (canto XX) die Wölfin der avaritia zu, und daß der Panther dem Jugendlaster der luxuria angehört, geht aus dem Texte selbst hervor, dem Mannesalter gehört dann der Löwe, superbia, dem Greisenalter die Wölfin, avaritia.[1]

Mit größter Ausführlichkeit führt uns der Wiener Karmelitermönch Mathias Farinator im 14. Jahrhundert in diese Tiersymbolik ein. In seinem Kampf der Laster mit den Tugenden[2] erhält nicht nur jeder seiner sieben Knappen (apparitores) ein Reittier, sondern jedes Waffenstück trägt sein eigenes Tiersymbol, und da auch die sieben Tugenden, das Widerspiel der Laster, in gleicher Weise ausgerüstet sind, so mußte zur Aufbringung von mehr als 60 nötigen Tieren fast der ganze Physiologus erschöpft werden, die näheren Erläuterungen des Textes geben dann noch jeweils die Gründe für die Wahl, die aber sehr willkürlich ist. Die Superbia führt den Löwen nur auf der Tunica, reitet aber auf einem Dromedar, die Luxuria

[1] Es sei hier noch an die stoische Zusammenstellung der tres Furiae ... quae mentes hominis exagitant (Lact. inst. div. VI c. 19, 4) ira cupiditas, libido erinnert, s. Dieterich *Nekyia* p. 171, doch ist die superbia als die christliche Lasterkönigin für ira eingetreten. Daß diese drei Laster superbia, avaritia, luxuria auch zugleich die ersten des Saligiaschemas sind, worauf Zöckler a. o. O. p. 27 aufmerksam macht, hat für Dante wohl kaum eine Bedeutung.

[2] Mathias Farinator *Lumen animae tit. 75 De septem apparitoribus.* Zöckler a. o. O. gibt im Anhang einen Abdruck dieser Laster- und Tugendenausrüstung.

auf einem Bären mit einem Kranz von Rosen im Haar, wozu der Text bemerkt „hirundines nidificant in his rosis et eas fimo suo excaecant". Wie sehr der Mönch mit seinem Werke den Geschmack seiner Zeit traf, zeigt eine ganze Reihe deutscher Bearbeitungen, die eine mehr oder minder genaue Übersetzung gerade dieser Ausrüstung zum Kampfe geben.[1]

Die eigentliche Hochflut für die Darstellung der Todsünden bringt das 13. Jahrhundert. Das Kampfmotiv wird jetzt im Zeitgewande als ein Ritterturnier aufgefaßt, so in Huon de Meris Le tournoiment de l'Antichrist[2] Der Teufel sammelt seine glänzend ausgerüsteten Laster in der Stadt D'espérance, er wird dann von Christus, der an der Spitze der Tugenden aus der Stadt Espérance hervorbricht, besiegt.

Um das Kampfmotiv der offenen Feldschlacht zu variieren, wählte man die Belagerung einer Feste durch das Lasterheer, die zu einer Lieblingsvorstellung besonders in England wurde, die aber auch erst nach dem Jahre 1000, nach der Entstehung ummauerter Burgen aufgekommen sein kann. Das lateinische Vorbild fand man in Honorius Augustodunus[3], der in seinem Speculum Ecclesiae[4] auch einen Kampf zwischen den Heeren des Antichrist und Christus schildert. Im Verlauf dieses Kampfes sind die Tugenden in einer Feste eingeschlossen. „Hoc castellum a turba hostium exterius obsidetur, a factione civium interius commovetur, dum posteriores damna ei inferunt, vitia autem et carnis desideria interiora bona obruunt." Der normannische Bischof von Lincoln Grosseteste griff dies Motiv für sein Chateaux d'amour[5] auf. Hier aber ist das Schloß gut ausgerüstet, auf einem Felsen, dem Herzen Marias, gelegen, von vier Ecktürmen, den Kardinaltugenden geschirmt,

[1] Siehe Zöckler a. o. O. p. 85 und Anm. 115, der Anhang enthält auch die Übersetzung in der *Note wider den Teufel.*

[2] Huon de Meri *Le tournoiment de l'Antichrist* ed. Wermann 1888.

[3] Über die nahen Beziehungen von Honorius Augustoduns zu England siehe oben. [4] In *Conventu Populi Migne* 172 1093 ff.

[5] ed. Cooke, 1852.

sieben Schanzen aber, die sieben Tugenden, halten den Anprall der sieben Todsünden ab. Sehr früh, wahrscheinlich zu Anfang des 14. Jahrhunderts, wurde des Bischofs Gedicht ins Englische übersetzt. Zu gleicher Zeit übernahm ein anderes englisches Gedicht, das den großen Plan verfolgte, ein religiöses Weltbild zu schaffen, „Cursor Mundi" diese Schloßbelagerung in enger Anlehnung an Grosseteste. Die Seele fleht zum Schluß Eingang zu finden in dies feste Schloß, um sicher zu sein vor den drei Widersachern, dem Teufel und seinen Begleitern Trägheit, Neid und Stolz, der Welt mit Zorn und Geiz und dem eigenen Fleisch, von Unzucht (foolish liking) und Völlerei begleitet.[1] Überall ist dieses Schloß das Herz Marias, und zum Lobe der Jungfrau errichtet die Poesie im 13. und 14. Jahrhundert, jener Zeit der Hochflut der Marienverehrung, noch eine große Reihe von symbolischen Schlössern und Tempeln. So erbaut der jüngere Titurel der Himmelskönigin zu Ehren seinen ungeheuren Tempel; er aber läßt die feindlichen Scharen dort nicht heran, sondern legt den Kampf in die eigene Seele[2], denn mehr als durch Tempelbau ehre man die Jungfrau, wenn man ihr in sich einen Tempel errichte, wenn man die sieben Tugenden pflege und durch sie die sieben Hauptsünden vertreibe, die nun in Kämpferpaaren aufgezählt werden.

Auch in Langlands Vision of Piers the Ploughman treffen wir um die Mitte des 14. Jahrhunderts das feste Schloß Truth an, das von bösen Feinden belagert wird.[3] Wenn auch die Todsünden hier nicht besonders aufgeführt werden, so beschäftigt sich doch der Dichter sonst wiederholt mit ihnen. In einem Kampfe des Antichrist gegen Conscience ist Stolz sein Bannerträger. Conscience ruft Nature zu Hilfe, doch diese ist

---

[1] Cursor Mundi Early E. Text. Soc., Bd. 59, Pt. II, p. 568 ff.

[2] *Der Gralstempel,* Vorstufe zu einer Ausgabe des jüngeren Titurel von F. Zarncke (Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissensch. Phil.-hist. Klasse B VII, p. 448, 511, Str. 27 ff.).

[3] Passage XX.

nicht zur Hilfe geneigt, denn sie schickt von den Planeten kommend Krankheiten über das Menschengeschlecht. Daß die Planeten, wenn auch nicht mehr die geistigen, so doch die leiblichen Unheilsbringer sind, ist damals noch eine lebendige Vorstellung; auch Chaucer weiß davon in seinem Astrolabium zu erzählen.[1] Zum Schluß wird dann Conscience noch von den sieben großen Riesen „that with Antichrist helden" belagert — die Anführerin ist auch hier wie im Cursor Mundi „sloth", Trägheit; so heftig ist die Belagerung, daß Conscience das Feld räumt und zum Pilgerstabe greift, dieser Kampf endet also eigentlich mit einem halben Siege des Antichrist und seiner Kumpane.

In der zweiten Vision leitet Langland den großen Pilgerzug zum Schlosse der Wahrheit mit einer allgemeinen Beichte ein, die wiederum Conscience abhält, und hier müssen auch die sieben Todsünden als Beichtkinder erscheinen, zwar widerwillig genug — die Völlerei wird noch auf dem Kirchgang, als sie an einem Wirtshaus vorüber kommt, rückfällig —, müssen sie doch ihr schandbares Leben beichten und Besserung geloben. Der Dichter übertrug das unmittelbar von den Beichtbüchern, wo nach den sieben Todsünden der von ihnen Befallene beichten muß. Das Vorbild ist auch hier der Cursor Mundi in dem Book of Pennance.[2]

Eine eigenartige Behandlung unseres Themas zeigt eine Reihe deutscher Gedichte des 13. Jahrhunderts. Unter diesen ist das früheste und originellste Tomasin v. Zirclaeres Welscher Gast.[3] Hier tritt in den Mittelpunkt des Kampfes der beiden

---

[1] Chaucer *Astrolabie*, pt. I, § 21 l. 69 „or elles, whan the planetes ben under thilke signes (im Tierkreis), they causen us by hir influence operaciouns and effectes lyk to the operaciouns of bestes.

[2] Cursor Mundi, E. E. T. S. Bd. 68 P. V, p. 1508. Die Reihenfolge ist hier wie bei Langland, ja überall, wo eine kirchliche Handlung vorgenommen wird, die streng kirchliche des alten Gregorianischen Schemas. Die Freiheiten in der Reihenfolge nimmt man sich nur in dichterischer Behandlung.

[3] Tomasin v. Zirclaere *„Der Welsche Gast"* ed. Rückert, v. 7137 ff.

Heere eine wirkliche Persönlichkeit, ein Ritter, der, als eigentlicher Kämpfer gegen die Laster, sich mit den geistlichen Waffen, die Paulus im Epheserbrief empfiehlt, rüstet; ihm zu Hilfe und Unterstützung eilt die Schar der Tugenden. Verrät schon durch diese Kampfesordnung der welsche Gast seine Quelle den Anticlaudian des Alanus, bei dem, wie wir früher sahen, der neugeschaffene beste Mensch an Stelle des Ritters steht, der mit gleichen Waffen geistiger Kräfte ausgerüstet wird, so sehen wir die Anlehnung an den Lateiner auch ganz deutlich in der Kämpferschar auf der Seite der Laster, die der deutsche Dichter in vier Scharen teilt, die von Uebermuot, Girischeit, Unkuische und Trakheit angeführt werden. Wenn aber dann unter dem Gefolge der Unkeuschheit z. B. so seltsame Gesellen, wie unsaelic Saelde, bitter Gruoz, armer Rîchtum, rîch Armuot und mit der Trakheit „slâf, rensen und geinen" erscheinen, so finden wir alle diese in den Lasterhaufen, die bei Alanus dem Ruf der Alekto aus der Hölle folgen.[1]

„Der geistlich Strît"[2] hält sich, was die Sünden anbetrifft, an die kirchlichen sieben Anführer, nur daß er sie in umgekehrter Ordnung mit der „vrascheit" beginnen und der hoffart enden läßt, ihnen entsprechen auch die Tugenden, die von „masse", Enthaltsamkeit, angeführt erscheinen, „wurt sie in dem strite erlagen, su mugen die andern wohl klagen", aber auch hier steht als eigentlicher Kämpfer eine Persönlichkeit, mit „du" angeredet, die ebenfalls mit den geistlichen Waffen bekleidet wird, im Mittelpunkt, und die sieben Jungfrauen werden dann helfen gegen die „die vielfreislich schar von siben üblen Wiben".

In dem unter dem Namen des Seifried Helbling bekannten satirischen Gedichte sehen wir nun zwar den Laster- und Tugendenkampf unmittelbar als eine Herausforderung, die der Bote Wankelbolt im Namen der Laster an die Schwestern Wahrheit und Treue bringt, behandelt, den Kampf selbst dann in Einzel-

[1] Siehe dazu Seifried Helbling, ed. Joseph Seemüller, Halle 1886, p. 365 u. 366. [2] *Diutiska*, ed. Graff, I, p. 244 ff.

kämpfe der Parteien aufgelöst; doch wird der ganze Vorgang als ein Traum geschildert, in dem der Dichter als Zuschauer und eine Engelstimme als Erklärer fungiert, und hierin ist der Einfluß des Alanus, der seinen Anticlaudian auch als Traumvision einkleidet, wiederum sichtbar, wenn allerdings auch zugegeben werden muß, daß das Visionsmotiv gerade für solche Allegorien, und zwar geistlicher wie weltlicher, in Frankreich zum mindesten, schon das ganze 13. Jahrhundert hindurch zu den beliebtesten gehörte.

Solche Visionen werden von den Dichtern mit Vorliebe mit einer Pilgerschaft verbunden, die die Seele oder der Verfasser selbst unternimmt. So schon im Anfang des 13. Jahrhunderts Raoul v. Hudenc[1], der selbst zuerst die Pilgerfahrt zur Hölle, dann zum Himmel unternimmt. Wie er zu den Burgen der Laster kommt, verfällt er ihren bösen Bewohnern und kommt so allmählich durch eigenes Verschulden zur Hölle, die aber im ganzen mehr burlesk als schreckenerregend geschildert wird. Ebenfalls eine Pilgerfahrt, die ihn aber gleich zum Paradies führt, unternimmt der fahrende Kleriker und Dichter Rutebeuf, der auf der Reise zur Stadt Penitence gelangt und hier auch die Laster antrifft, doch fehlt ihm die Kraft wirklicher Belebung hier ebenso, wie in seinem Diz de la Mensonge ou la bataille des vices et des vertues[2], wo sein Lasterkampf nicht über die Aufzählung der sieben Todsünden, die von den Tugenden zu Boden geschlagen werden, herauskommt. Weit origineller und reizvoller sahen wir das Pilgermotiv in Ancren Riule behandelt, wo die Nonnen im Walde auf der Wanderung nach Jerusalem die wilden Tiere treffen. Von größter Bedeutung aber für diese ganze Gattung ist Digullevilles „Pélerinage de la vie humaine", in dem der Dichter zugesteht, durch den Rosenroman angeregt zu sein, zugleich aber auch für das 14. Jahrhundert eine Art geistliches Gegenstück gegen das weltliche Liebesgedicht des

[1] *Vois d'Enfer,* von Raoul v. Houdenc, ed. Scheler, Trouvères, Belges, 2, 176. [2] ed. Kreßner, Wolfenbüttel 1886.

13. Jahrhunderts schuf, das sich mit diesem an Popularität messen kann. Auch im Traume, der Szene aller dieser Pilgerfahrten, wird der Wanderer von den sieben Lastern überfallen, die der Dichter nicht häßlich und abschreckend genug darstellen kann, es hat ihm aus dem Rosenroman besonders Jean de Meungs satirischer Teil vorgeschwebt, wenn er die alten Weiber, die auf den Pilger lauern, nicht alt und boshaft genug schildern kann; so sehr ist er auf diesen Ton gestimmt, daß er auch die Nature, die doch sonst in jener Zeit als die hohe Göttin, Gottes Stellvertreterin gefeiert wird und nur über die Verderbnis des Menschen klagt, hier auch nur als keifende alte Dame einzuführen vermag, die sich von Grace Dieu arg abkanzeln lassen muß. Doch hat er damit das Rechte für seine Zeitgenossen und besonders für England getroffen, wo man ihn nicht nur übersetzte, sondern wo er auch eine große Reihe ähnlicher selbständiger Gedichte anregte bis auf Bunyans „Pilgrim's Progress", das noch heute zu den populärsten Schriften Englands gehört.[1] Ein spanisches Gedicht des 15. Jahrhunderts läßt der wandernden Seele die Wahl, ob sie die sieben breiten Wege der Todsünden oder den einen schmalen der Tugend einschlagen will.[2]

[1] Von Deguillevilles erster Version (ca. 1330) seiner *Pél. de la vie humaine* existiert (in mehreren Handschriften) eine engl. Prosaübersetzung (ca. 1430) ed. A. Wright Roxb. Club 1869. Diese wurde noch im 17. Jahrhundert in modernisierter Form dreimal abgeschrieben (1645, 1649, 1655), und diese Version scheint Bunyan gekannt zu haben (vgl. Hill *The ancient Poem of Deguilleville etc. compared with the Pilgrim's Progress of Bunyan*, 1858). Im Jahre 1464 ist die erste Form von Jean Galopes in franz. Prosa umgegossen, und auch diese wurde ins Englische übersetzt (noch ungedruckt). Die zweite Version des Deguillevilleschen Werkes (1355 od. 1366) wurde von Lydgate 1426 in engl. Verse gebracht (*The Pilgrimage of the Life of Man*, ed. Furnivall, E. E. T. S. LXXII). Eine franz. Fortsetzung *Pélerinage de l'âme séparée du corps* ist ca. 1413 in engl. Prosa übertragen und 1483 von Caxton gedruckt. Vgl. Furnivall unter den neueren Ankünd. d. E. E. T. S. p. 4f. (1892).

[2] Don Juan Manuel *Coplas über die sieben Todsünden* (Clarus *Darstellung der spanischen Literatur im Mittelalter*, Bd. II, p. 232).

Auch das eigentliche Ritterepos der Renaissance verschmähte es nicht, seine Ritter auf ihren Streifzügen zu den Lasterburgen gelangen zu lassen. Prächtig ist die Schilderung, die Spenser in The Faery Queen[1] von dem Auszug der Laster aus dem „sinful house of Pride" gibt, wo „proud Lucifera" auf hohem Throne gebietet. Pride sitzt auf einem prächtigen Wagen, von einem Esel gezogen, auf dem Idelness die Zügel lenkt, sie[2] „the nurse of sin" ist wie ein Mönch gekleidet, nebenher reitet Gluttony auf einem Schwein, Lechery auf einem Ziegenbock, Avarice auf einem mit Gold beladenen Kamel und Envy auf einem gierigen Wolfe.[3]

Ein Zeichen, wie sehr die Todsünden dem Bewußtsein des späten Mittelalters fest eingeprägt waren, ist uns eine ganze Gruppe von Gedichten, in denen sie nur noch als Einteilungsprinzip benutzt werden, entweder um, wie im Renner des Hugo von Trimberg[4], den verschiedenen Ständen ihre Laster vorzuhalten und sie an Beispielen zu erläutern, oder, wie in dem niederdeutschen Gedichte „Ein Spiegel der Zonden"[5] und dem Gedicht eines Josep über „die sieben Todsünden", eine Reihe von Beispielerzählungen, die meist eine Überwindung dieser Laster zeigen, unter diese Rubriken zu fassen. In dem Spiegel sind nur fünf Hauptsünden, doch ist die Handschrift unvollständig und es ist immerhin möglich,

---

[1] Spenser, *Faery Queen*, B. I, C. 4.

[2] Die Sünden sind hier außer Pride alle männlich gedacht, wie sehr häufig in der englischen Literatur, siehe *Piers the Ploughman Pass*, II.

[3] Die Verteilung auf die Tiere ist die gleiche, wie in dem oben erwähnten illustrierten Manuskript zu Chaucers *Parson's Tale*, in den drei publizierten Gestalten. Diese Übereinstimmung verdiente vielleicht eine weitere Untersuchung.

[4] Nach der Erlanger Hs. ed. Bamberg 1833—1836, eine kritische Neuausgabe bereitet Prof. Ehrismann, Heidelberg, vor.

[5] *Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung* 1877. Kurze Inhaltsangabe von Lübben p. 54 ff.

daß die fehlenden wichtigen Laster Neid und Zorn verloren sind.[1]

Dem 16. Jahrhundert entstammt eine der originellsten Umdeutungen des Tugend- und Lasterkampfes aus dem Spanischen. In einer Reihe von Balladen werden Volksspiele geistlich umgedeutet Der Dichter benutzt hier den Stierkampf, um sein eindringlichstes Thema vorzutragen: Der Teufel hetzt mit dem bekannten Hetzrufe sieben wilde Stiere in die Arena, die sieben Todsünden. Ihnen treten mächtige Kämpfer entgegen, die sie teils nach hartem Kampfe erlegen. Joseph wirft der Luxuria den Mantel über den Kopf — eine Andeutung des Mantels der Potiphar; Petrus, Elias, ja der Herr selbst erscheinen, letzterer durch eine Ungeschicklichkeit der Seinen verwundet. Paulus strauchelt erst mit seinem Pferde, bis dann endlich alle überwunden sind.[2]

Und noch zum Beginne des 17. Jahrhunderts hat der wackere Aegidius Albertinus in seinem Büchlein „Lucifers Konigreich und Seelengejaidt“[3] die sieben Todsünden als Grundlage benutzt, um die Sündhaftigkeit aller irdischen Stände und Geschlechter durchzuhecheln und zu schelten. Das Bild, das er als Einkleidung braucht und gut durchführt, zeugt von kraftvoller Phantasie. Der Teufel ist der Jäger, der sich wie der gläubige Christ des Epheserbriefes mit sieben geistlichen, aber bösen Waffen ausrüstet und nun auf dem Jagdgrund der Welt sein Wild, die von den Todsünden Befallenen, jagt. Erst werden die verschiedenen Jagdgründe geschildert, der der Hof-

[1] Lübben a. o. O. glaubt, daß nur wenige Seiten des Manuskripts fehlen können. Das Gedicht ist interessant, da es unter seinen Geschichten die Fabel von Schillers „Gang nach dem Eisenhammer“ in etwas verschiedener Fassung erzählt.

[2] Ledesma *Iuegos de Obras buenas Autores Esp.* vol. 35, p. 178. Die Umdeutung der Volksspiele, in der spanischen Literatur auch sonst vorkommend, scheint wie eine Ausführung der Forderung, die Tertullian in *De Spectaculis* gestellt hatte.

[3] *Deutsche National-Lit.* her. von Kürschner Bd. 26.

färtigen als gebirgig und gefährlich steil, denn die Hoffärtigen sind wie Geißböcke, die einen hohen Standort lieben; der der Geizigen führt durch Disteln und Dornen, der des Fraßes ist köstlich, aber teuer wie die Wirtshäuser, der der Unkeuschheit kotig und schlüpfrig, der des Neides geht im Finsteren, der des Zornes geht gefährlich wie durch eine Menge, die zum Schauspiel drängt, der der Trägheit ist sehr verdrießlich.

Die Schilderungen der einzelnen Laster, die Lucifers Wild sind, sind nun mit einer Fülle drastischer Beispiele nach Art der Narrenliteratur aus Geschichte, Leben und Kunst illustriert. Die Zornigen werden von Lucifer herausgelockt, wie die Jäger die Hunde mit Hörnerblasen locken. Zum Schluß wird als achtes Seelengejaidt Lucifers der jüngste Tag und die Hölle geschildert, wo die mit Namen genannten Teufel die Seelen, die den Todsünden verfielen, fortschleppen. Dies alles in einem frischen kecken Stil vorgetragen, zeigt, wie die Todsünden auch in einer Zeit, wo sie im allgemeinen sich doch schon auf den Kreis der Beichtspiegel und Katechismen beschränkt hatten, noch die alte volkstümliche Kraft, die Phantasie zu dramatischen Bildern anzuregen, nicht verloren hatten.

Des Albertinus Schrift steht durch diese Einkleidung weit über den eben erwähnten Werken, bei denen die Todsünden mehr nur Kapitelüberschriften waren. Auch Gower, der Zeitgenosse Chaucers, benutzt sie dazu in seinem Gedichte Confessio Amantis.[1] Gower setzt uns hier ein seltsames Gemisch von Motiven vor. Aus dem Rosenroman entnimmt er den Liebesgott und Venus und Genius, den die Göttin dem Liebenden zum Beichtiger gibt. Dies Beichtmotiv gab ihm Langlands Vision, denn der Liebende muß hier beichten, wieweit er den sieben Todsünden verfallen ist. Der Zweck aber ist hier nur, unter den Gruppen der einzelnen Sünden, die noch einmal in der alten Reihenfolge, wie wir sie bei Dante kennen,

[1] ed. G. C. Macauley, Oxford 1901.

vorgenommen werden, samt ihren Unterabteilungen Geschichten zu erzählen, die diese Sünde illustrieren, Geschichten, die allerdings häufig genug sich um eine Liebesintrige drehen und dadurch das ganze Gedicht doch wieder in den Sphärenkreis des Rosenromans und Chaucers Canterbury Tales erheben. Chaucer selbst hat sich nur einmal ganz kurz in des Pfarrers Geschichte mit den Todsünden abgegeben, und zwar nur in der Weise moralisierender Bußprediger.[1] Um so häufiger beschäftigen sich Chaucers Nachfolger mit den Lastern. Ein wahres Musterstück einer Allegorie im Geschmack des 15. Jahrhunderts in England ist das pseudo-Lydgatesche Gedicht „The Assembly of Gods".[2] Den Namen verdankt es einer antik mythologischen Einleitung, die Hauptsache aber ist die Vision des Laster- und Tugendenkampfes. Von Cerberus wird aus der Hölle das „vice", die malicia, als solches gerufen, eine Gestalt, die hier zuerst erscheint und auf der englischen Bühne[3] insbesonders eine große Bedeutung finden sollte[3]; es erscheint auf geflügeltem Drachen, gefolgt

„Of unhappy capteyns of myschiyef croppe and roote"[4]

Stolz auf einem Löwen, Neid auf einem Wolf, Wut auf einem Eber, Geiz auf einem Elefanten, Völlerei auf einem Bären, Unzucht auf einem Ziegenbock[5] und zuletzt Trägheit auf einem Esel reitend, ein ganzes Heer von Unterlastern folgt nach. Im Gegenheer hat „vertue" die Tugenden aufgerufen, sie selbst erscheint auf einem Wagen von vier Rittern, den Kardinal-

[1] Chaucer *Canterbury Tales, Persones Tale* §§ 23—24. Chaucer schöpfte direkt oder indirekt seinen Sündenkatalog aus des Gailfr. Peraldus *Summa centractatus de vicciis* (vor 1261 geschr.), vgl. Kate Oelzner-Petersen *The Sources of the Parsons Tale; Redcliffe College Monographs*, 12, Boston 1901.

[2] ed. O. L. Triggs *Early E. Text Soc.* 1896, Bd. 69.

[3] L. W. Cushmann *The Devil and the Vice in the English Dramatic Literature before Shakespeare*, Halle 1900. [4] v. 623.

[5] Auch hier sehen wir die gleiche Tiersymbolik wie in den Chaucer-illustrationen.

tugenden, umgeben. Eine Vorstellung, die an Dante erinnert, der im 29. Gesang des Fegefeuers ähnlich einen Wagen von den Tugenden umgeben schaut. Die Tugenden aber, die Lydgate als eigentliche Kämpferinnen braucht, die Widerspiele der sieben Laster, folgen diesem Wagen, auch auf Tieren reitend. Die Heere treffen sich auf dem Schlachtfeld des Mikrokosmos, als Kundschafter sind „original sin“ und „baptisme“ ausgesandt, „free will“ ist der Herr des Mikrokosmos, zu dem fünf Wege, die fünf Sinne, führen. Er neigt sich anfangs dem Lasterheer zu, muß sich aber dann vor vertue demütigen, die nach einigem Schwanken im Namen Jesu den Sieg behauptet.

Auch in das Gebiet der Totentänze sehen wir die Todsünden eindringen. Wie sollte auch die unheimlich drohende Schar, die ja denjenigen, der sich ihr ergab, dem ewigen Tode zuführte, nicht auch ihr Teil haben an dem melancholischen Humor, aus dem sich selbst zum Schrecken das Mittelalter seine Totentänze schuf. Ein besonders charakteristisches Beispiel des 15. Jahrhunderts ist des Schotten Dunbar „Dance of the Sevin Deidly Synnis“.[1] Im Traume sieht der Dichter Mahoun den Teufel mit gräßlichem Geschrei die Todsünden zum Tanze aufrufen, die unter Führung von Dame Pride erscheinen, in ihrer Reihenfolge[2] jede charakterisiert, so die Trägheit „Syne Sueirness at a second bidding comes lyke a sowe of a midding“. Ihr schauervoller Tanz erschreckt den Dichter zu Tode, so daß er davon erwacht.

Solche groteske Tänze mochte Dunbar wohl häufig mit Augen auf der Bühne gesehen haben. Eine uns aufbewahrte Bühnenanweisung kann für viele solcher Aufführungen gelten. In „L'Homme pécheur“, einer französischen Moralität, die der gleichen Zeit entstammt, in der Dunbar schrieb, lesen wir „Notez que Orgueil en l'ordre des danses doyt estre premier; et puis après Luxure et Finité (?) qui tiendront le pécheur,

[1] Dunbar *Poems* ed. Schipper, Wien 1891—1894.

[2] Die Reihenfolge auch hier noch die alte Gregorianische.

les autres vices selon leur degré avec concupice et sensualité".[1] Auch in einer spanischen Moralität des Diego Sanchez „Danza le los peccados" war die Aufführung mit Gesängen und Tänzen reichlich ausgestattet.[2]

Wir sahen, wie dramatisch die Dichtung die Gestalten der sieben Todsünden aufgefaßt hatte, sie drängten hin zur Bühne, auf der sie dann auch sofort ganz heimisch wurden, sobald sich ihnen ein Feld in den Moralitäten öffnete, ja man kann wohl geradezu sagen, daß die sieben Todsünden und ihre Stellung, die sie seit Jahrhunderten in Predigt und Dichtung den Tugenden gegenüber eingenommen haben, der Keim sind, aus dem sich die Moralitäten entwickelt haben. Deren einziger immer wiederkehrender Inhalt ist ja der Kampf der bösen und guten Seelenkräfte. Der Mensch selbst steht auf der Bühne immer im Mittelpunkte, wie dies seit Alanus de Insulis sich ja auch in der Dichtung vorbereitet hat. In manchen französischen Moralitäten geht noch die Predigt voraus, die einleitend der Hérault spricht, der dann auch weiter die einzelnen Personen einführt. In einem frühen englischen Stücke, das noch auf der Grenze zwischen Mysterium und Moralität steht: „The Conversion of St. Paul"[3] sehen wir sogar direkt eine Predigt eingefügt. Belial und sein Reich hören mit Entsetzen von der bevorstehenden Bekehrung des Saulus, der ihre beste Stütze gewesen. Belial setzt alle seine Hoffnung und seinen Stolz auf die sieben Todsünden; da tritt Saulus auf und hält ganz in der Weise der Bußprediger jener Zeit eine Predigt gegen die sieben Todsünden. Wir werden uns also die ersten Aufführungen von Moralitäten als eine Art Illustration zu einem Predigttexte denken müssen. Dazu stimmen die frühesten Nachrichten. Wiclif berichtet von einem Zyklus „Plays of Paternoster", der in York im Jahre 1378 etwa aufgeführt worden ist, der Titel

[1] Pétit *Comedie française* p. 79.
[2] Creizenach a. o. O. III. p. 125.
[3] Shakespeare Soc. Ser. VII ed. Furnivall.

eines dieser Stücke, das Spiel der Trägheit, ist uns aufbewahrt.[1] Das kann ja gar nichts anderes gewesen sein als eine Szene, die uns eine Gleichsetzung der vierten Todsünde mit der vierten Bitte, wie wir es oben in Predigt und Dichtung angetroffen haben, vorführt. Auch für Lincoln (von 1397—1521) und Beverley (1469) sind uns solche Paternosterspiele bezeugt: Über den Zyklus in Beverley wissen wir, daß er aus acht Stücken bestand, nämlich über „Vicious, Pryde, Invy, Ire, Avarice, Sleweth, Glotony und Luxuria".[2] Die sieben letzten sind wie ersichtlich unsere Todsünden in der Reihenfolge des Dante-Schemas, das erste Stück können wir uns wohl nur als eine Art Einführung durch das allgemeine Laster, das englische Vice, denken. Auch die früheste Nachricht über eine französische Moralität, eine Aufführung in Tours aus dem Jahre 1390 führt uns durch ihren Titel gleich in medias res „Les gieux des sept vertuz et des sept péchiez mortelz".[3] Es müssen wohl große Volksaufführungen gewesen sein. Der Zyklus von York wurde von einer Bruderschaft, die über 100 Mitglieder zählte, aufgeführt.[4] Für die französische Aufführung aber wurden umfassende Maßregeln für die Aufrechterhaltung der Ruhe getroffen.[5]

Das uns überlieferte Material an Moralitäten, das erst um die Mitte des 15. Jahrhunderts beginnt, ist gewiß als ein rein zufälliges anzusehen, und da wir damit allein rechnen müssen, so läßt sich von hier aus auf solche Zyklen von Moralitäten kein weiterer Schluß ziehen. Wir haben nur Einzelstücke, und auch unter diesen bietet uns für die Darstellung der sieben Todsünden die Bühne Englands das weitaus größte Material, dem nur noch Spanien einige Proben hinzufügt. Eines ist

[1] Toulmin Smith *Einleitung zu den York Plays* p. XXVIII ff. u. Chambers *Mediaeval Stage* p. 154.

[2] Chambers *Mediaevel Stage* p. 154.

[3] Pétit *Repertoire* p. 324.

[4] Toulmin Smith a. o. O., ein Dokument aus York vom Jahre 1390 berichtet dies. [5] Pétit a. o. O.

gewiß, die Moralitäten in den anderen Ländern nahmen schneller eine abweichende Entwickelung, während die englische Bühne zugleich konservativer und wie die ganze englische Dichtung der Allegorie sehr zugänglich, bis spät in die Renaissance hinein das Siebentodsündenkorps gerne unter ihren Gestalten sieht.

Die Motive, die wir schon in der epischen Dichtkunst reichlich angetroffen haben, kehren nun auf der Bühne wieder. In Spanien finden wir unter den Moralitäten eine geistliche Umdeutung eines Spieles, des Stockspiels in Diego Sanchez Farsa del Juego de Ceiñas, das zu einem Kampf der Tugenden und Laster wird; von dem „Tanz der Sünden" des gleichen Autors war schon oben die Rede.[1] England zeigt uns wieder häufig das Motiv der Schloßbelagerung; so in einer der frühesten der uns erhaltenen Moralitäten „The Castel of Perseverance". Diese feste Burg bildete, nach einer alten Abbildung, den Mittelpunkt der Bühne, dorthin wird „humanum genus", nachdem es das erstemal aus der Gesellschaft der Todsünden, denen es sich ergeben hat — Luxuria war seine Bettgenossin —, gerettet ist, von Confessio geleitet. Die Todsünden, von Belial und Mundus geprügelt, weil sie ihr Opfer haben entschlüpfen lassen, belagern die Burg; sie werden zwar von den Tugenden, die mit Rosen als Schutzwaffen nach ihnen werfen[2], abgeschlagen, zuletzt aber weiß Avaritia den altgewordenen Menschen herauszulocken, und erst nach seinem Tode wird er von Mercy und Peace aus den Klauen der Teufel befreit. Diese Burgbelagerung kehrt in ganz ähnlicher Weise wieder in einem merkwürdigen Stück, das wiederum auf der Grenze zwischen Mysterium und Moralität steht: Maria Magdalena. Hier belagern die Sieben die Burg Maudelyn, den Wohnsitz Marias. Lechery-Luxuria, in diesem Stück als Kupplerin aufgefaßt, findet mit den bösen Engeln Eingang. Als dann später Maria verführt in einer Laube ruht, er-

[1] Creizenach a. o. O. III, p. 125.

[2] Goethe wird unsere Moralität nicht gekannt haben, als er durch seine Engel die Teufel mit Rosen vertreiben läßt (Faust II, V, v. 11 699 f.).

scheinen alle sieben „wie Teufel aufgereiht“ mit dem bösen Engel bei ihr. Das Interessante unseres Stückes ist aber die Aussendung der Todsünden. Der König der Welt rühmt sich: „in me restes the order of the seven metals, knit to the seven planets“, Gold gehört der Sonne, Silber dem weißen Mond, Eisen dem Mars, Quecksilber dem Merkur, Kupfer der Venus, die in einen roten Spiegel schaut, das Zinn dem Jupiter, dem Saturn, dem Planeten voll Ranküne, das weiche Blei. Mit diesen reichen Schätzen beschenkt nun der König der Welt die sieben Fürsten der Hölle, Stolz und Geiz, ihre Führer, danken ihm höchlichst und halten Rat, wie sie Mary Maudelyn verführen könnten.

Diese Verbindung der Planeten mit den Todsünden vermittelst der Metalle zeigt uns mit einem Schlage, wie trotz aller Kirchenbekämpfung sich als Unterströmung selbst in so späten christlichen Zeiten ein Bewußtsein von der ursprünglichen Herkunft erhalten hat. Und nicht so ganz vereinzelt finden wir diese Vorstellung. Wir finden sie auch außerhalb der Bühne, in einem Gedichte, das Stephen Hawes, der Kammerdiener und Hofdichter Heinrichs VII. im Anfang des 16. Jahrhunderts verfaßte, der das Motiv der Seelenpilgerschaft in das Gewand eines Ritterromans kleidete und es „The Pastime of Pleasure“[1] nannte. Der Ritter Grand Amoure hat sein letztes großes Abenteuer zu bestehen, die Besiegung des Ungeheuers von den sieben Metallen, sein Haupt ist von Gold, sein Nacken von Silber, die Brust von Eisen, seine Vorderfüße von Messing, der Rücken mit Kupferborsten besetzt, die Hinterfüße von Zinn, sein Schwanz von Blei. Auf der Stirn steht „my name is malyce“, der Teufel trägt seinen Körper, und als ihn die Lanze des Ritters durchbohrt, fährt aus seinem Rachen ein schwarzer stinkender Äthiopier. Die Reihenfolge der Metalle ist hier die gleiche wie in der Moralität, nur für Quecksilber

[1] Stephen Hawes *The History of Grand Amoure and la Bel Pucell, called the Pastime of Pleasure*, ed. Wright *Percy Soc.* B. 13. 1864.

ist Messing eingesetzt. Wir erfahren auch, wie dies Ungeheuer geschaffen wurde. Pallas hat es dem Ritter im Schlafe offenbart, die Zauberin schuf jedes Glied unter dem Einfluß des Planeten, der gerade regierte. Allerdings sind die einzelnen Todsünden nicht bei dem Ungeheuer aufgezählt, doch ist die Schilderung des Wurmes und sein Name Malicia doch eine Zusammenfassung des Bösen. Als Könige werden die Todsünden auch noch in einer anderen Moralität „The World and the Child" aufgefaßt, dort rühmt sich Mundus, daß ihm die sieben Könige dienen; und sie senden „manhood" ihre Geschenke, aber Pride ist immer bei ihm, die schlimmste aller Sünden, da Lucifer durch sie fiel.

Kaum eine der englischen Moralitäten aus dem 15. und der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, die nicht in irgendeiner Gestalt die Todsünden auftreten ließe. Bald erscheinen sie, um den Menschen sicher zu machen, unter verändertem Namen[1], wie in der Moralität „Nature", oder sie entsenden nur einzelne Repräsentanten; in dem eben besprochenen „The World and the Child" senden sie „Folly", in „The Interlude of Youth" Stolz und Unzucht. Doch auch die weiter entwickelte Bühne verliert das Interesse an den grauslichen Gestalten nicht. Wir müssen sie uns in einer feststehenden Tracht, zum mindesten mit leicht kenntlichen Attributen denken. Nur so verstehen wir eine merkwürdige Skizze zu einem extemporierten Stück, wie sie in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in England unter französischem Einflusse beliebt wurden. Der berühmte Komiker der Elisabethanischen Bühne Tarleton war der Verfasser eines Stückes, „The Seven Deadly Sins" genannt, nur der zweite Teil dieses „Entwurfes", den die Schauspieler dann mit ihren Improvisationen ausfüllen mußten, ist uns erhalten: die sieben Todsünden treten auf die Bühne; aber vier von ihnen haben ihre Macht schon im ersten

[1] In diesen allegorischen Gestalten der alten Bühne hat sich noch die alte Vorstellung von der Wesenseinheit von Name und Person so stark erhalten, daß sie sich mit Annahme eines anderen Namens gleichsam äußerlich verkleiden nnd unkenntlich machen.

Teil ausgeübt; die Szene ist als ein Schauspiel im Schauspiel gedacht, König Heinrich VI. ist Zuschauer in seinem Zelte, ihm werden verschiedene Pantomimen vorgespielt, die Lydgate[1] ihm erklärt. Eine der Todsünden, in der ersten erhaltenen Szene der Neid, männlich gedacht, geht augenscheinlich stumm über die Bühne, an seinen Attributen kenntlich, und die Pantomime, die nun beginnt, ist eine Illustration seiner Herrschaft, es ist Gorboduc, die berühmte erste englische Tragödie. Auch ein spanisches Entremes in einem der Wanderromane kann uns hier zu weiterem Verständnis helfen. In Jeronimo de Contreras Selva de aventuras wird in Rom im Hause eines Kardinals, der eine eigene Bühne hat, ein Stück aufgeführt, in dem der Tod zuerst auftritt, sich seiner Macht rühmend. Darauf erscheint Amor carnal, ein nackter Jüngling, der mit sich sieben reich gekleidete Weiber, die sieben Todsünden, führt; sie tragen Aufschriften, die ihre Namen sagen, und treten in der Reihe des Saligiaschemas auf. Darauf erscheinen die sieben Tugenden unter Führung des Amor divino; nach lebhafter Gegenrede durchbohrt Amor divino den Amor carnal und die Tugenden fesseln mit goldenen Ketten, die sie tragen, die Laster.[2] In ähnlicher Weise werden wir uns auch den Aufzug der Todsünden denken, die in Marlows Faust Lucifer dem Doktor zur Ablenkung seiner Reueanfälle aus der Hölle heraufruft.[3] Sie stellen sich der Reihe nach auf und geben, von Faustus nach Namen und Wesen gefragt, meist burleske, derbe Antworten. Im deutschen Faustbuch fehlt dieser Zug ganz.

Auch dies ist ein Zeichen, wie viel zäher diese allegorischen Gestalten in England als in irgendeinem anderen Lande festgehalten worden sind.

---

[1] Der Dichter des 15. Jahrhunderts; man liebte es, solche repräsentative Gestalten als Erklärer auftreten zu lassen. Auch Shakespeare läßt Gower als Prolog im Pericles auftreten. So noch heut der „Parrain" in der franz. Farce. [2] *Autores Esp.* Bd. III, p. 495 ff. [3] Akt II, Sz. 2.

Doch verdanken wir England auch ein Stück, das uns erlaubt diese Zeit der Renaissance anzuknüpfen an Vorstellungen, wie wir sie in alten vorchristlichen Zeiten entstehen und herrschen sahen. Es ist ein Zeitgenosse Marlows und Shakespeares, John Lilly, der ein seltsames Stück geschrieben hat, halb Moralität, halb Satire, das er „The Woman in the Moon" nennt. Nature erschafft auf Bitten ihrer Hirten von Utopia ihnen als Gefährtin ein Weib, Pandora genannt, sie schmückt sie aus mit aller Schönheit und beraubt dazu die Planeten, die persönlich als antike Götter gedacht werden. So weit knüpft das Stück an Vorstellungen, wie sie in dem Kreise frühchristlicher und mittelalterlicher mythologisch-philosophischer Dichter bestanden, die sich um Namen wie Martianus Capella, Bernhardus Silvestris und Alanus de Insulis scharen. Die weitere Fabel aber gibt dieser Schöpfung der „Nature" eine überraschende Wendung. Kaum ist Pandora belebt, so erscheinen die sieben Planetengötter, aufgebracht über den Raub, den Nature an ihrer Schönheit begangen, und neidisch auf das neue Geschöpf, und beschließen sich zu rächen: Laßt uns, rät Saturn, sie unseren Einfluß fühlen, jeder von uns soll der Reihe nach seine Herrschaft kundtun, so daß sie bereuen soll, daß sie uns zum Trotz erschaffen ist. Und nun steigt Saturn zuerst auf, und unter seinem Einfluß zeigt sich die neu erschaffene Gefährtin zum Schmerz der um sie werbenden Hirten verdrossen, traurig, mürrisch und ruhebedürftig, — acedia und tristitia sind die Gaben dieses Planeten. Er wird abgelöst von Jupiter, und sofort ist Pandora von Hochmut und alles verachtendem Stolze besessen, — als die Reihe nun an Mars kommt, wird sie gewalttätig und verwundet im Zorn den ihr am meisten ergebenen Hirten, aber das Reich des Mars dehnt sich auch über Pandora hinaus aus, indem die friedlichen Hirten untereinander in blutigen Streit geraten. Nach Mars beginnt das Reich des Sol, und ganz gegen die Verabredung hat er Mitleid mit Pandora, sie wird unter seinem Einfluß weich und schwärmerisch und

fängt an, in lateinischen Versen ihrem Hirten Orakelsprüche zu spenden, die mit allen Orakeln das gemeinsam haben, daß ihr Sinn dunkel ist. Kaum aber ist Sols Herrschaft zu Ende, als Venus aufsteigt und Sol sich nach einigen Wechselreden schnell aus dem Staube macht. „I dare not stay least she infect me too", Unkeuschheit und verliebtes Tändeln mit den Hirten allen und dem Knechte dazu ist die Wirkung der Venus bei Pandora. Nun kommt Merkur und macht sie falsch, betrügerisch gegen alle, so daß sie zuletzt mit den Juwelen und dem Knechte davon läuft. Nun bleibt nur noch Luna, und unter ihrem Einfluß wird sie wahnsinnig, „lunatic". Nun haben die armen Hirten genug und beschließen, sie nicht mehr zu lieben, auch als die wieder vereint erscheinenden Planeten sie von ihrem Einfluß frei geben. Nature, die nun erscheint, beschließt, da die Hirten sie nicht behalten wollen, ihr Geschöpf in einen Planetenkreis zu versetzen; Pandora darf selbst wählen und sie erwählt Luna. „For know that change is my felicity and fickleness Pandora's proper form", was Nature auch zugibt.

Fünf der Planeten erregen also in Pandora fünf der uns wohlbekannten Todsünden: Saturn acedia und tristitia, Jupiter superbia, Mars ira, Venus libido und Merkur, bei dem allerdings Falschheit und Hinterlist im Vordergrund stehen, bringt durch das Entwenden der Juwelen noch den Zug der lucri cupiditas herein. So hatte auch einst Servius auf diese Planeten die gleichen Eigenschaften verteilt, und wenn hier Lilly die sieben Planeten vollständig aufführt, so weiß er doch für Sol und Luna keine lasterhaften Eigenschaften zu finden, sondern läßt Pandora unter Sols Einfluß des Gottes Phöbus Apollon voll sein und unter Luna dem Wahnsinn verfallen, beides Eigenschaften, die aus dem Wesen der Himmelskörper gezogen sind.

Leider ist es bisher nicht gelungen, die unmittelbare Quelle für dieses Stück zu finden.[1] Der Vergilkommentar des Servius

[1] Lilly, ed. W. Bond (*Oxford, Clarendon Press* 1902, vol. III, p. 556) nennt R. Greenes Planetomachie 1585 als mögliche Quelle für The Woman

mag dem gelehrten Dichter wohl bekannt gewesen sein, doch genügt er für die Erklärung der ganzen Fabel wohl kaum, das Wahrscheinlichere ist, daß irgendeine populäre Schrift diese Vorstellung aus alten Quellen bis zur Renaissance herab filtriert hat, wie wir ja aus einzelnen Spuren hier und da Gewißheit geschöpft haben, daß auch unter völlig veränderter Weltanschauung die uralte Vorstellung, daß von den Planeten die Unheilsgaben stammen, die den Menschen zur Sünde zwingen, auch in später Zeit noch nicht vergessen war.

Und so fest auch die Kirche ihr Dogma von der Erbsünde, die erst das große christliche Drama von eigener unsühnbarer Schuld und gottgesandter Erlösung möglich machte, gegründet hatte, immer wieder aufs neue träumte das Mittelalter seinen Lieblingstraum von der Erschaffung des ganz rein aus den Händen der Natur hervorgehenden Menschen, der mit der von außen an ihn heranstürmenden Sünde den großen Kampf ausfechten muß, oder wie hier der unentrinnbaren Macht der am Himmel herrschenden Sterne unterworfen ist, die ihn zwingen zur Sünde, wie einst schon die Pistis Sophia es ihre Jünger lehrte und wie Goethe den Harfner klagen läßt:

Ihr himmlischen Mächte,
Ihr führt ins Leben ihn hinein,
Ihr laßt den Armen schuldig werden,
Dann überlaßt ihr ihn der Pein.

---

of the Moon. Doch ist das einzig Verbindende, daß hier wie dort die Planeten auftreten, überdies handelt es sich in der Prosaschrift um einen Streit zwischen Venus (Jugend, Liebe) und Saturn (Alter, tyrannische Rachsucht), bei dem die übrigen Planeten Partei und Richter sind, als Rahmenerzählung für zwei Geschichten, die die beiden streitenden Planeten erzählen.

II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4 f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in 2 bis 3 Jahrgängen schließen. Mit Band IX (1906) beginnt die neue Serie, und es wird nun jedesmal über die Erscheinungen der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert.

3 Religionsgeschichtliches aus den Monumenta Iudaica

Von **Oskar Holtzmann** in Gießen

I Allgemeines

Ein großes Unternehmen, das eine bisher immer noch schwer zugängliche Welt religiösen Lebens dem Geschichtsforscher erschließen will, verdient den Dank aller interessierten Kreise, auch wenn sein erstes Hervortreten gegenüber den hochgespannten Erwartungen einigermaßen enttäuschen sollte. Die Monumenta Iudaica, herausgegeben von Moritz Altschüler, Wilhelm Neumann und August Wünsche unter Leitung von Dr. J. Hollitscher im Akademischen Verlag zu Wien und Leipzig, zerfallen in eine Bibliotheca Targumica und Monumenta Talmudica: von beiden Teilen liegt jetzt ein

Heft vor. Die äußere Ausstattung ist glänzend: großes Format, gutes Papier, schöner Druck — alles passend für ein monumentum aere perennius. Nimmt man hierzu die großen Verdienste, die sich August Wünsche durch seine unermüdliche Arbeit zur Erschließung der jüdischen Überlieferung schon bisher erworben hat, so ist man zweifellos berechtigt, von dem Unternehmen das Allerbeste zu hoffen. Zudem nennt das Werk eine große Anzahl von Mitarbeitern, wie The Achelis, Beer, Fiebig, Hoenicke, A. Jeremias, Sellin, deren Name gleichfalls dafür bürgt, daß etwaige Mängel im Laufe der Veröffentlichung selbst werden korrigiert werden.

Nicht die erste Anregung zu dem Werke, wohl aber der erste Plan des Werkes ging von jüdischer Seite aus, die neben rein wissenschaftlichen auch gewisse praktische Ziele im Auge hat; vor allem soll es der jüdischen Apologetik dienen. Dagegen kann man nichts einwenden: es gibt kein besseres Mittel, sich gegen Verleumdungen zu verteidigen, als eine ungeschminkte Selbstdarstellung vor der Öffentlichkeit. Dazu ist rühmend anzuerkennen, daß die apologetische Absicht, ohne sich unangenehm hervorzudrängen, doch auch in keiner Weise verhüllt wird; und durch die Hinzuziehung eines protestantischen und eines katholischen Herausgebers (A. Wünsche und W. Neumann) kommen doch auch andere Anschauungen ebenso zu Worte. Wir sind an eine solche konfessionelle Teilung der wissenschaftlichen Arbeit nicht gewöhnt. Vielleicht ist sie aber richtiger als der scheinbar überkonfessionelle Standpunkt, der die reine Wissenschaft vertreten will, aber naturgemäß doch die Weltanschauung des Gelehrten nirgends verleugnet.

In den ersten Heften hat also das Judentum das Wort; das wird bei der Veröffentlichung aus Targum und Talmud niemand befremden. Das erste Heft der Bibliotheca Targumica stammt in der Hauptsache aus der Feder des Dr. Altschüler; das erste Heft der Monumenta Talmudica aus der des Dr. Hollitscher. Schon zwischen diesen beiden Arbeitern fällt

sehr angenehm ebenso ihr bewußtes Zusammengehn, wie ihre charakteristische Verschiedenheit auf. Beide stehen auf dem Boden der jüdischen Überlieferung. Aber Altschüler vertritt bewußt die ihm von Kindheit auf anerzogene jüdische Denkweise ohne irgendwelches Zugeständnis an ihm fremdes Denken und Fühlen. Hollitscher dagegen ist von der freien, außerhalb der jüdischen Rabbinatsschulen gepflegten Wissenschaft viel stärker berührt und übt an der Überlieferung, die er im ganzen festhält, die von der Sache geforderte Kritik. Aber beide Gelehrte sind in ihrer Weise Charaktergestalten. Das orthodoxe Judentum könnte einem kaum sympathischer entgegentreten, als in der runden Absage, die Altschüler (B. T. S. 20) der ganzen neuen Bibelforschung zuteil werden läßt. Ich lasse sie hier folgen, weil sie selbst einen Beitrag zur Religionsgeschichte darstellt. Altschüler schreibt: „Ich habe später, als ich mit den Gelehrten, mit den Semitologen und mit den Orientalisten in Berührung kam, gleich den Unterschied zwischen einem im Verständnisse der Tradition Aufgewachsenen und den Fernestehenden wahrgenommen. Aber ich erkannte, daß es nur darin liegt, daß der in dem Verständnisse der Tradition Aufgewachsene eben dieses Verständnis gewissermaßen mit der Muttermilch in sich aufgenommen hat und nicht aus Grammatik, Wörterbuch und Literaturgeschichte erst in späteren Jahren seine Weisheit zu schöpfen gezwungen ist. Der Jude fühlt diesen Unterschied, und was nicht dem richtigen Verständnisse der Tradition entspringt, lehnt er ab. So ist die ganze neue Bibelforschung ihm ganz unbekannt." Das ist ein klarer Standpunkt, vor dem man Hochachtung haben wird, auch wenn man ihn nicht teilt. Er gibt dem jüdischen Gelehrten das stolze Selbstgefühl einer durch jahrtausendealte Überlieferung festbegründeten nationalen Welt- und Lebensanschauung. Aber die vielen Tausende, die einmal nicht in dieser Überlieferung aufgewachsen sind, haben auch wieder ein Recht, diese ihnen fremdartige Erscheinung von ihrem Stand-

punkte aus zu betrachten und zu prüfen. Sie werden sich freuen, bei einem andern jüdischen Gelehrten, Dr. Hollitscher, der ebenso wie Altschüler auf die geistigen Schätze seines Volkes stolz ist, Verständnis für ihnen wichtige Aufgaben zu finden. Hollitscher erkennt im Talmud nicht bloß den Niederschlag der von Anfang an neben dem schriftlichen Gesetz bestehenden, aber erst spät aufgezeichneten mündlichen Überlieferung des Judentums. Ihm ist vielmehr der Talmud „nichts anderes denn eine theologische Weiterbildung der in der Bibel gegebenen religiösen Vorstellungen und Normen". Er staunt auch dieses wirre Gemenge des im Talmud aufgehäuften Wissensstoffes nicht bloß bewundernd an; es gilt ihm „dieses Chaos zu ordnen und ein jahrhundertelanges Dunkel zu erhellen"; er hofft unter anderem hier die „Materalien zu bringen, welche zugrunde gelegt werden müssen, um die bisher mehr vermutete als erwiesene Abhängigkeit von Bibel und Babel wissenschaftlich korrekt zu erweisen" (M. T. X, XII).

Eine kritische Ausgabe der abgedruckten Texte ist nicht erstrebt; ein solches Unternehmen hätte nur in einem viel engeren Rahmen durchgeführt werden können; dagegen werden die Texte in genauer lateinischer Transskription und mit deutscher Übersetzung gegeben; der Abdruck in hebräischen Lettern mit Vokalzeichen und Interpunktion hätte die Veröffentlichung in übermäßiger Weise verteuert. An die lateinische Umschrift muß man sich natürlich gewöhnen; sie ist rein mechanisch und gibt das hebräische Wortbild möglichst genau wieder. Schade ist, daß außer in כ, פ, ת das Dagesch nicht berücksichtigt wird. Das Pathach furtivum mußte eben um der mechanischen Art der Umschrift willen hinter statt vor den Konsonanten gesetzt werden, zu dem es gehört, z. B. *hēnijḥa* = חֵנִיחַ; die Umschrift *hēnijaḥ* würde in hebräischer Schrift חֵנִיָח ergeben. Ob diese falsche Form nicht doch das geringere Übel wäre, kann man fragen: vielleicht hätte man auch dem *a* eine besondere Gestalt geben können. Fraglos

rechtfertigt aber diese Form der hebräisch-lateinischen Umschrift nicht die Namensform Noha in der Übersetzung des Targum. Der Name muß Noah heißen. Bedauerlich ist auch, daß wohl zur Befriedigung der drei Konfessionen der israelitische Gottesname in der unmöglichen Form des massoretischen Textes Jehowa wiedergegeben wird. Das Targum hat die Abkürzung Jejâ, und so haben die Juden zur Zeit des Theodoret von Kyros (450 n. Chr.) den Gottesnamen tatsächlich ausgesprochen (quaest. 15 in Exod: *'Αιά*).

Nicht verschwiegen werden darf, daß in der Transskription recht viele Druckfehler vorkommen; namentlich scheinen in den Monumenta Talmudica die beiden ש längere Zeit grundsätzlich verwechselt zu sein. Nur als einen Schönheitsfehler kann ich die Übersetzung von ערל mit verstockt, ערלה mit Verstockung ansehen. Es ist auch eine uralte jüdische Überlieferung, wenn schon die Septuaginta Jer. 6, 10, 9, 25; Ez. 44, 7, 9; Lev. 26, 41 von unbeschnittenen Herzen und Ohren redet, obgleich sie es sonst liebt, diese dem Griechen ärgerlichen Bilder zu vermeiden vgl. Ex. 6, 12; Dt. 10, 16; Jer. 4, 4. Aber eine 'Verstockung' der Bäume ist etwas ganz anderes, als was die Mischna mit Lev. 19, 23 unter der Vorhaut der Bäume versteht. Daß die Ehrenbezeichnung bestimmter Schriftgelehrter mit Rabban einfach getilgt und überall dafür Rabij gesetzt wird, ist eine seltsame Mißachtung alter, schon in der Mischna nachweisbarer Tradition. Die beiden Gamaliel, der Sohn des jüngeren, Simon, und Jochanan ben Sakkai werden von der Mischna immer Rabban genannt.

Aber diese Ausstellungen können den Wert der bedeutsamen Unternehmung in keiner Weise in Frage ziehen. Eine so schöne Textausgabe des Targum und des Talmud mit beigefügter deutscher Übersetzung, dazu die unförmige Stoffmasse des Talmud möglichst durchsichtig nach Materien geordnet und doch vollständig mitgeteilt, das ist eine zweifellos hohen Dankes werte Arbeit. Und wenn uns Dr. Altschüler das

jüdische Verständnis dieses alten Schrifttums durch Mitteilung umfangreicher Auszüge aus dem Werke nachtalmudischer Gelehrter vermittelt, wobei auch hier Text und Übersetzung geboten wird, so kann man dafür nur dankbar sein. Denn wo einmal das Verständnis platzgreift, da wird auch die Verständigung nicht allzulange auf sich warten lassen.

II Die mündliche Überlieferung im Judentum

Es wird kaum einen nichtjüdischen Gelehrten geben, der ohne Kopfschütteln den Satz liest, mit welchem Moritz Altschüler die dem Targum Onkelos vorausgeschickte Abhandlung über die mündliche Überlieferung beginnt. Dieser Satz lautet: „Die Thorah war bei den Juden das einzige Buch, das geschrieben werden durfte: alles andere durfte nur mündlich weiter überliefert werden. Zu dem mündlich Überlieferten aber gehörte wieder, wie dies bei der großen Bedeutung, welche die Bibel besaß, selbstverständlich ist, vor allem die gesamte an sie anknüpfende Auslegung." — Um diesen Satz überhaupt angesichts der umfassenden historischen, prophetischen und erbaulichen Literatur schon des alten Israelitentums und erst wieder des Judentums begreifen zu können, möchte man vielleicht annehmen, Altschüler fasse das Wort 'Thorah' ebenso wie das gleich nachher von ihm gebrauchte Wort 'Bibel' im Sinne des 'gesamten alttestamentlichen Kanons'. Allein seine weiteren Ausführungen zeigen, daß das keineswegs der Fall ist; er denkt tatsächlich an die fünf Bücher Mosis. Von ihnen behauptet er mit kühnem Hinwegsehen über alle geschichtlichen Tatsachen, daß nur sie von den Juden geschrieben werden durften. Der Satz ist unverständlich, wenn man an die zwei dicken Bände des großen Kautzschschen Übersetzungswerkes denkt, die doch noch keineswegs die gesamte altisraelitische und altjüdische Literatur umfassen; ich nenne nur Philo und Josephus. Der Satz wird verständlich, wenn man die besondere Dogmatik kennt, aus der er herstammt.

Zum Erweis dieses Satzes beruft sich Altschüler auf eine Talmudstelle, Gittin 60 b. Diese Stelle handelt freilich nur von der Gesetzgebung und betont, daß in ihr teils aus der Bibel abzuleitende, teils nur durch Überlieferung geheiligte Bestandteile seien, wobei die angeführten Autoritäten über das Maß der einen oder anderen Gesetzesquelle in Zwiespalt sind. Während Eleesar die Hauptsache in dem sieht, was aus der Schrift stammt, meint Johanan, das wichtigste sei, was auf mündlicher Überlieferung beruhe. Ein dritter, Simon, der Sohn des Laqijs, findet nun in dem Satz Ex. 34, 27 das Gebot ausgesprochen, einen Teil der Gebote niederzuschreiben, den anderen aber nur mündlich aufzubewahren. Ex. 34, 27 sagt Jahve zu Moses: „schreibe dir diese Worte; denn auf Grund (wörtlich: auf den Mund) dieser Worte (עַל־פִּי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה) habe ich mit dir einen Bund geschlossen und mit Israel.“ Ein nicht in jüdischer Tradition gebundenes Verständnis wird hier freilich den Ausdruck „diese Worte“ im begründeten wie im begründenden Satz auf die nachfolgenden von Mose niederzuschreibenden Gebote beziehen. Es wird auch aus עַל־פִּי nicht ableiten, daß hier die schriftliche und mündliche Gesetzgebung irgendwie nebeneinander genannt seien. עַל־פִּי ist eine sehr geläufige Formel vgl. Gen. 43, 7 (Joseph hat uns gefragt, und auf Grund dessen haben wir es ihm gesagt); Lev. 27, 18 (rechnen auf Grund der noch bis zum Jubeljahr übrigen Jahre); Prov. 22, 6 (übe den Jungen auf Grund seines Lebensweges, d. h. mit Rücksicht auf seine Aufgabe): nirgends kommt bei עַל־פִּי das Wort im Gegensatz zur Schrift in Betracht. Aber seit Simon, der Sohn Laqijs, Ex. 34, 27 so erklärte, Moses solle die folgenden Worte niederschreiben, während durch andere Worte mündlich der Bund zwischen Gott und Israel geschlossen wurde, ist diese Theorie dem strengen Judentum geblieben. Die nicht geschriebenen Worte aber sind der Talmud, die Halacha. Eine sicher falsche Auslegung einer Gesetzesstelle ist hier die anerkannte Stütze einer grundlegenden jüdischen Überlieferung. Gittin 60b

werden noch eine Reihe späterer Autoritäten genannt, die alle überzeugt sind, daß nach Ex. 34, 27 die sogenannte mündliche Überlieferung ursprünglich nicht geschrieben werden durfte. So Raschi, die Schule des R. Ismael, R. Johanan. In naiver Weise sind diese Männer aber doch von der Berechtigung der späteren Niederschrift der anfangs nur mündlich weitergegebenen Überlieferung überzeugt; das Verbot der Niederschrift der Überlieferung erwies sich auf die Dauer als unpraktisch; man hätte ohne Niederschrift die Überlieferung später vergessen. So preist das Judentum schließlich die Männer, die freilich zur Erhaltung ihrer Überlieferung das angeblich ursprüngliche Verbot übertreten haben.

In dieser eigentümlichen Anschauung lebt denn auch Moritz Altschüler. Er teilt uns zunächst mit, daß R. Juda hanasî die Mischna niederschrieb in bewußter Übertretung des Gebotes, daß das Mündliche nicht geschrieben werden sollte. Wenn Altschüler hinzufügt, die späteren Rabinen, Tanajim und Amerajim genannt, hätten dann die Gemara niedergeschrieben (B. T. 3), so ist das hinsichtlich der Tanaim ein offenbarer Verstoß gegen die ihm heilige Tradition, die Altschüler selbst S. 17. 18 anführt: die Tanaim sind die Autoritäten der Mischna, die also vor oder zur Zeit der Niederschrift der Mischna leben; die Amoraim sind die Autoritäten der Gemara, die also vor oder zur Zeit der Niederschrift der Gemara wirksam gewesen sind. Das richtige sagt auch Hollitscher (M T: XIV). Altschüler faßt seine Anschauung B T 19 dahin zusammen, daß „die gesamte mündliche Tradition nur einerseits bis zur Niederschrift von Talmud und Midrasch und anderseits bis zur Niederschrift der Targumim als mündliche Tradition bestand und daß also heute die gesamte mündliche Tradition, der die schriftliche, nämlich die Thora, gegenübersteht, in den genannten Werken ebenfalls schriftlich fixiert ist".

Man erkennt leicht, worauf es bei dieser Aufstellung ankommt. Es soll die Gleichwertigkeit des Talmud, Midrasch

und Targum mit der Thora sichergestellt werden. Nur das gleiche Alter verbürgt nach dieser Anschauung gleichen Wert. Talmud, Midrasch und Targum sind so alt wie die Thora. Daß die Thora früher schriftlich fixiert wurde, kann zwar nicht in Abrede gezogen werden. Aber das wird auf ein unrechterweise dem Thoratext entnommenes altes Verbot der Niederschrift der mündlichen Tradition begründet. Man nimmt daran nicht Anstoß, daß dieses Verbot temporum ratione habita durch spätere heilige Männer übertreten wurde. Nur so habe die bis dahin rein mündlich weitergegebene Tradition späterhin festgehalten werden können.

Thora, Talmud, Midrasch und Targum sind nun aber für den überlieferungstreuen Juden die Bücher, denen gegenüber alles sonstige Schriftwerk nicht in Betracht kommt. Was zwischen Thora und den spätjüdischen heiligen Schriften steht, wird nur als Träger der schließlich gesammelten mündlichen Tradition geschätzt. Daher der kühne Satz, daß es vor der Niederschrift der Mischna bei den Juden überhaupt kein Buch außer der Thora gegeben habe.

Immerhin darf man über dieser grandiosen Nichtachtung augenfälliger Tatsachen das auch dieser Anschauung zukommende historische Recht nicht vergessen. Was im Talmud, Midrasch und Targum gesammelt wurde, ist tatsächlich großenteils mündliche Überlieferung; es sind längst bestehende und durch ihr Alter geheiligte Bräuche, die hier ihre Aufzeichnung fanden; ebenso ist hier sicher manche sehr alte religiöse Anschauung niedergelegt, die aus der früheren israelitischen und jüdischen Literatur nicht zu belegen ist. Aber darum hätte das alles gewiß schon früher niedergeschrieben werden dürfen. Die Mischna des R. Juda hanasî ist keineswegs das erste Werk dieser Art. Erhalten ist uns die Mischna des Philo und die des Josephus (vgl. meine Zeitgesch. II. Aufl., S. 324—335); wir wissen aber, daß schon um 160 v. Chr. Aristobul ein Werk veröffentlichte, das den Titel hatte „Erklärung der heiligen

Gesetze“ (vgl. ebd. S. 263, 264). Die Anschauung, daß das sogenannte mündliche Gesetz nicht habe geschrieben werden dürfen, ist in jeder Hinsicht unrichtig. Das Richtige, das durch diese falsche Anschauung durchschimmert, lesen wir bei Josephus, wo er in der Archäologie den Bruch des Johannes Hyrkan mit den Pharisäern erzählt (Niese, 13, 297): *νόμιμά τινα παρέδοσαν τῷ δήμῳ οἱ Φαρισαῖοι ἐκ πατέρων διαδοχῆς, ἅπερ οὐκ ἀναγέγραπται ἐν τοῖς Μωυσέως νόμοις, καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα τὸ Σαδδουκαίων γένος ἐκβάλλει λέγον ἐκεῖνα δεῖ ἡγεῖσθαι νόμιμα τὰ γεγραμμένα, τὰ δ' ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων μὴ τηρεῖν.* Danach bildete sich schon unter den ersten hasmonäischen Fürsten eine Richtung aus, die zwar das Gesetz, nicht aber die nebenher auch noch überlieferten alten Sitten festhalten wollte. Die Notwendigkeit, dieser sadduzäischen Richtung entgegenzuarbeiten, führte naturgemäß zur allmählichen Niederschrift auch der mündlichen Überlieferungen. Wann nun aber die einzelnen Stücke dieser praktischen und theoretischen Überlieferung, der Halacha und Hagada, also die einzelnen Sitten und Gebräuche einerseits und religiösen und sittlichen Anschauungen andererseits dem späteren Judentum zuerst eingeimpft wurden, müßte jedesmal besonders untersucht werden. Die Herleitung all dieses Stoffes von Mose und dem Sinai ist das aus der Geschichte vieler Völker bekannte bequeme Mittel, die allgemein anerkannte, unbestrittene Geltung eines Herkommens zu behaupten oder zu erklären. Demosthenes führt ein Gesetz einmal auf Solon zurück, das — wie wir wissen — kaum zuvor erst festgestellt worden war.

Aber das ungeschichtliche Denken über Geschichte, das schon in der Behauptung uns entgegentrat, die Juden hätten Jahrhunderte hindurch nichts außer der Thora geschrieben, wird als charakteristisches Merkmal des überlieferungstreuen Judentums anschaulich, wenn Altschüler ohne ein Wort der Kritik die Vorrede des Maimonides zu seinem Werke יד החזקה von 1178 n. Chr. mit deutscher Übersetzung mitteilt. Diese

Vorrede hat zweifellos großes religionsgeschichtliches Interesse, und es lohnt sich wohl näher auf sie einzugehen, besonders da sie offenbar noch dem heutigen Leser als eine gute Erkenntnisquelle des wirklichen Geschichtsverlaufes dargeboten wird.

Maimonides findet in Ex. 24, 12 die Grundstelle für die Unterscheidung von Gesetz und Überlieferung. Da heißt es: „ich gebe dir die steinernen Tafeln und das Gesetz und das Gebot." Nach Maimonides soll hier das Gesetz das geschriebene Gesetz sein, das Gebot aber sei die Erklärung des Gesetzes, das sogenannte mündliche Gesetz. Das klingt ja ganz gut; aber Ex. 24, 12 schließt sich an die Worte „das Gesetz und das Gebot" unmittelbar der Relativsatz „die ich aufgeschrieben habe, um sie zu unterweisen". Also ist es nicht Willkür, sondern eine rücksichtslose oder gedankenlose Unterschlagung zu nennen, wenn das Wort „Gebot" in diesem Zusammenhang die mündliche Überlieferung, das mündliche Gesetz bedeuten soll.

Diese mündliche Überlieferung gebot nach Maimonides der Gesetzgeber Moses den siebzig Ältesten, Josua und dem übrigen Israel; besonders empfingen Eleasar, Pinchas und Josua die Überlieferung von Moses. Josua aber lernte oder lehrte (לבב Qal oder Piel?) alle Tage seines Lebens. Ist das schon eine merkwürdige Aussage für den Kriegshelden, dem der Tag nicht lang genug war für den Kampf gegen Israels Feinde, so lesen wir bei Maimonides weiter, daß Eli von Pinehas, dem Enkel Aarons, die Überlieferung empfing. Aber Eli, bei dem der junge Samuel aufwächst, gehört an das Ende der Richterzeit unmittelbar vor die Zeit Sauls. Nach biblischer Chronologie kann er trotz seines hohen Alters nimmermehr in die Zeit eines Mannes zurückreichen, der noch von Moses gelernt hatte; und wenn die biblischen Zahlen auch freilich keine wirklich sichere Chronologie begründen, so entspricht der von ihnen angesetzte lange Zeitraum zwischen Josua und Eli doch gewiß der Wirklichkeit viel mehr, als die Überbrückung dieser ganzen Periode durch ein einziges Menschenleben. Die Nord-

israeliten zur Zeit der Debora sind Hirten, die Nordisraeliten zur Zeit Gideons sind Ackerbauer; die Herrschaft Gideons überträgt sich auf seinen Sohn Abimelech und geht der Zeit Sauls um Menschenalter voran. Also hat Eli nicht von Aarons Enkel Pinehas gelernt — auch wenn sein eigener Sohn den Namen Pinehas führte. (I. Sam. 1, 3.)

Eli wird von Maimonides das Haupt eines Gerichtshofes genannt; nach der Bibel richtete er Israel. (I. Sam. 4, 18.) Aber Maimonides urteilt nach der Vorstellung einer späteren Zeit, die im Anschluß an Dt. 17, 8—13 einen Gerichtshof mit ihrem Leiter als oberste Behörde des Judentums kannte. Von einem Richterkollegium um Samuel weiß das Alte Testament nichts. Aber Maimonides hält diese Vorstellung von einem Gerichtshof als dem Träger der Überlieferung auch für die späteren Generationen fest. Von Eli lernt Samuel, von Samuel David. Nun folgt eine fast unbegreifliche Verkürzung der altisraelitischen Geschichte. Ahia von Silo, der dem Jerobeam das Königtum verheißt (I. Kön. 11, 29), soll noch zu denen gehört haben, die aus Ägypten unter Führung des Moses zurückkehrten; allerdings sei er damals noch jung gewesen und habe die Überlieferung erst von David empfangen. Schlägt diese Behauptung aller alttestamentlichen Geschichtsüberlieferung ins Gesicht, so wundert es einen auch nicht mehr, wenn als Schüler dieses Ahia von Silo der Prophet Elia gilt. Das ist doch der Zeitgenosse der Könige Ahab und Ahasja von Israel; Ahia von Silo lebt zur Zeit des Salomo. Dazwischen liegen die Regierungen Jerobeams I, Nadabs, des Baesa, des Ela, des Simri und Omri: es ist höchst unwahrscheinlich, daß die Lebenszeiten der beiden Propheten sich berührt haben. Von Elia „und seinem Gerichtshof" empfing die Überlieferung Elisa „und sein Gerichtshof". Dann folgt der Priester Jehojada; er lebte unter Ahabs Tochter Athalja in Jerusalem, ist also wirklich mit Elisa wohl noch gleichzeitig gewesen; von Beziehungen Elisas zu Jehojada wissen wir freilich nichts.

An Jehojadas Sohn Sacharja (II. Chron. 24, 20—22) werden nun die schriftstellernden Propheten angereiht in der Folge: 1. Hosea, 2. Amos, 3. Jesaja, 4. Micha, 5. Joel, 6. Nahum, 7. Habakuk, 8. Zephanja, 9. Jeremia, 10. Baruch, und an Baruch reiht sich dann sofort Esra. Gegen diese Aufzählung bis auf Baruch hin, der ja dem Judentum zu einem der wichtigsten Propheten geworden ist, ist nicht viel einzuwenden. Daß Joel in die assyrische statt in die griechische Zeit gesetzt ist, kann nicht auffallen; so ist er in der Überlieferung immer angesetzt worden. Nur die auch hier festgehaltene Anschauung von Gerichtshöfen aller dieser Propheten ist gänzlich geschichtswidrig, ebenso wie die Vorstellung einer von Hand zu Hand weitergegebenen Lehrüberlieferung. Der mehr als kühne Sprung aber von Baruch zu Esra d. h. von 586 bis 458 v. Chr. ist durchaus unnötig, da es doch tatsächlich zwischen Baruch und Esra Propheten wie Hesekiel, Haggai und Sacharja auch nach der Überlieferung gibt.

Aber Haggai, Sacharja, Maleachi, Daniel und seine drei Freunde Hananja, Mischael, Asarja, ferner Nehemia, der aus dem Estherbuch bekannte Mordchai, der Esra 2, 2, Neh. 7, 7 genannte Bilschan, der Führer der rückkehrenden Exulanten Serubabel: diese alle mit vielen anderen, zusammen 120 „Gelehrten" bilden nach Maimonides die für das Judentum maßgebende Schar der „Männer der großen Versammlung", den Gerichtshof des Esra. Maimonides läßt hier also in getroster Zuversicht den Daniel, der nach Dan. 1, 1 schon unter Jojakim 597 weggeführt worden sein soll, mit dem nach Neh. 13, 6 sicher das Jahr 433 v. Chr. überlebenden Nehemia zusammenwirken. Da kann es nicht auffallen, wenn die anderen alle, die zwischen diesen Zeiten leben, als Männer einer Generation betrachtet werden; ja es fällt auch nicht auf, daß selbst Simon der Gerechte, der Enkel des mit Alexander d. Gr. gleichzeitigen Hohenpriesters Jaddua, noch zu diesen Männern der großen Versammlung gerechnet wird, vgl. Joseph. antt. 12,

43 157 mit 11, 347. Und so gewaltsam hier mit den geschichtlichen Tatsachen verfahren wird, so läßt sich doch auch in diesem Fall noch nachweisen, wie man dazu kam, die großen Männer vom Beginn des Exils bis über Esra und Nehemia hinaus als eine zusammengehörige, für das spätere Judentum maßgebende Gruppe zu betrachten. In dieser Periode lebten und wirkten tatsächlich die Begründer des spezifisch jüdischen Lebens im Unterschied von dem altisraelitischen. Und auch Esra hat ein Recht als der Führer dieser Männer zu gelten; sein Wirken stellt zweifellos den eigentlichen Höhepunkt dieser allerdings Jahrhunderte in Anspruch nehmenden Entwickelung dar.

Maimonides folgt jetzt dem Mischnatractat Abot: an Simon den Gerechten schließt sich Antigonus von Socho, an diesen die Folge der sog. fünf Paare bis auf die berühmten Schulhäupter Hillel und Schammai. Daran reiht Maimonides als sechstes Paar Rabban Schimeon ben Hillel und Rabban Johanan ben Sakkai: dieser, der erst nach der Zerstörung des Tempels wirksam war, kann die zur Zeit des ersten Herodes lebenden Hillel und Schammai nicht gehört haben.

Von hier ab spaltet sich nach Maimonides die Überlieferungsreihe. Johanan ben Sakkai hat fünf Schüler, von denen Elieser die Überlieferung an Akiba weitergibt, Akiba gibt sie an Ismael und Meir, doch so, daß Meir auch von Ismael lernt. Dann werden Genossen Akibas und Genossen Meirs aufgezählt. Die andere Überlieferungsreihe geht von Schimeon ben Hillel aus, an den sich Rabban Gamaliel der Alte anschließt; dessen Sohn Rabban Schimeon gibt die Lehre an Rabban Gamaliel II; von diesem empfängt sie sein Sohn Rabban Schimeon, dessen Sohn der Verfasser der Mischna ist: Rabbi Jehuda der Heilige. Rabbi Jehuda hängt aber durch zwei seiner Lehrer, Elieser, den Sohn Schamuas, und einen R. Schimeon auch mit den Genossen Meirs, also mit der durch Johanan ben Sakkai vermittelten Überlieferungsreihe zusammen.

Gamaliel der Alte ist der Lehrer des Paulus, also wesentlich früher wirksam als der nach der Zerstörung des Tempels blühende Johanan ben Sakkai; man wird nicht fehlgreifen, wenn man Gamaliel den Alten zwischen 20 und 40 n. Chr. wirksam denkt. Sein Urenkel kann dann immerhin erst zwischen 160 und 180 öffentlich gewirkt haben; dann konnten auch Schüler Akibas seine Lehrer sein.

Maimonides betont nun sehr stark, was ihm das Neue an der Mischna des Rabbi Jehuda des Heiligen zu sein scheint. In jedem Geschlecht schrieb wohl das Haupt des Gerichtshofes oder ein Prophet für sich auf, was im Gedächtnis bleiben sollte von dem, was er von seinen Lehrern gehört hatte, und danach belehrte er mündlich die Menge. Also private Niederschriften einzelner nimmt Maimonides auch vor der Mischna an; nur der öffentliche Unterricht sei rein mündlich erfolgt. Rabbi Jehuda dagegen habe jedem sein Werk in die Hand geben wollen. „Und es saß alle Tage er und sein Gerichtshof, und sie lehrten die Mischna vor vielen." Das wird man wohl dahin zu verstehen haben, daß die Mischna des Jehuda des Heiligen die Geltung eines Kanons für sich beanspruchte, während die zwischen Thora und Mischna liegende Literatur keine heilige, für alle maßgebende Schrift sein wollte. Wenigstens ist die relative Wahrheit der Ausführung des Maimonides in diesen Gedanken zu finden. Aber auch hier tritt die ungeschichtliche Geschichtsbetrachtung des Mannes hervor. Er kennt den frei aus sich und aus Gott redenden Propheten nicht, der vielleicht hinterher das frei gesprochene Wort aufzeichnet oder aufzeichnen läßt. Jeder zeichnet auf, was er von seinem Lehrer gelernt hat, und lehrt dann mündlich, was ihm in dieser Weise mühsam eingeprägt wurde. Da ist kein Verständnis für das Größte was Israel hervorgebracht hat.

Die 1011 Schüler R. Jehudas gewinnen nach Maimonides wieder Schüler, und diese verfassen die anderen dem späteren Judentum maßgebenden Schriften; die Jerusalemer Gemara wird

300 Jahre nach der Zerstörung des Tempels, also auf das Jahr 370 angesetzt. Stammt sie von Rab Johanan, so ist dessen Schüler Rab Asej der Verfasser der babylonischen Gemara. Aber Rab Asej habe hundert Jahre nach Rab Johanan geschrieben. Ist das letztere richtig, so können die Verfasser der beiden Gemaren nicht Lehrer und Schüler sein, sowenig ein Schüler eines Jüngers des Rabbi Jehuda um 370 noch wirksam sein konnte.

Maimonides freut sich des Zahlenspiels, daß zwischen Moses und Asej 40 Generationen, also auch 40 Stufen der Überlieferung seien. Doch läßt sich auch hier die gewaltige Geschichtskürzung nachweisen, die in der vorherigen Ausführung lag. Bei Berechnung einer Generation auf dreißig Jahre wird man, wo es sich um Lehrüberlieferung handelt, eher die Zahl zu hoch als zu niedrig gegriffen haben. Aber von 470 n. Chr. führen 1200 Jahre zurück zum Jahre 730 d. h. zum Zeitpunkt der großen assyrischen Eroberung, also zur Zeit des Jesaja und keineswegs zur Zeit des Moses.

Wir können übergehen, was Maimonides über Inhalt des Talmud und die Verfasser anderer dem Judentum wichtiger Werke hier noch aussagt. Religionsgeschichtlich interessant ist an dieser Vorrede die ausführliche Darstellung der großen Überlieferungskette, die nach dem Glauben des Spätjudentums den Verfasser der babylonischen Gemara mit Moses verbindet. Ein ähnliches Interesse bietet die ebenfalls von Altschüler mitgeteilte Vorrede des Maimonides zu seinem Mischnakommentar; sie zeigt uns deutlicher, als das irgendwo sonst geschieht, die jüdische Vorstellung von der Einprägung der Überlieferung durch Wiederholung.

Maimonides bezieht sich auf Erubin 54a. Danach empfing Moses das Gebot von Gott und sagte es Aaron, der sich zur Rechten Mosis setzte. Dann hören Aarons Söhne, Eleasar und Ithamar, von Moses das Gebot und setzen sich zu seiner Linken. Dann sagt es Moses den siebzig Ältesten, zuletzt sagt

er es dem ganzen Volk. Also hört es von Moses Aaron viermal, Eleasar und Ithamar dreimal, die Ältesten zweimal, das Volk einmal. Moses geht weg; Aaron wiederholt das Gebot, so daß auch seine Söhne es viermal gehört haben, und geht weg. Eleasar und Ithamar wiederholen es, so daß es auch die Ältesten viermal gehört haben; und die wiederholen es — nach dem Weggang der Söhne Aarons — vor der Menge, die es nun auch viermal gehört hat. Jetzt prägt es einer dem anderen ein; man schreibt es auf Rollen und vertieft sich darein. Und nachher lernt man die gleichfalls von Gott dem Moses gegebene Erklärung mündlich auswendig. — Noch vor seinem Scheiden sammelt Moses das Volk um sich und verlangt, daß jeder, der etwas vergessen habe oder dem etwas unklar sei, ihn frage. Und damals habe Moses dreizehn Thorabücher geschrieben und jedem Stamme eines gegeben, den zwölf weltlichen Stämmen und dem Stamm Levi Dann ist er, nicht gestorben, sondern „emporgestiegen und läßt sich bedienen in der Höhe".

Das Charakteristische an dieser ganzen Anschauung ist 1. die freie Erfindung, die sich doch für Bericht über Geschehenes ausgibt, 2. die Betonung des Auswendiglernens, 3. der Verzicht auf Begründung des inneren Rechtes der Gesetzgebung, 4. die freilich unbeabsichtigte Zurückstellung des Lebens nach dem Gesetz hinter das Lernen des Gesetzes.

Maimonides sagt nun, daß seit Josua die Zahl der Verordnungen durch Schlüsse gemehrt wurde. Aber ausdrücklich wird abgelehnt, daß Prophetie vor gesundem Menschenverstand etwas voraus hat. Von freier Produktion religiös sittlicher Anschauungen will Maimonides nichts wissen; alles Neue ist aus dem Gegebenen hergeleitet, und bei Meinungsverschiedenheiten entscheidet die Mehrheit. So geht es bis zur Abfassung des Talmud. Immerhin wird hier, was in der Vorrede zur יד החזקה fehlte, zugegeben; der Stoff ist quantitativ im Lauf der Zeiten gewachsen.

Nach diesen Ausführungen des Maimonides verstehen wir, warum Dr. Altschüler großes Gewicht darauf legt, daß das ganze aramäische Targum (die Übersetzung) der Thora als Bestandteil der mündlichen Tradition betrachtet wird. Nur so betrachtet, hat das Targum für den altgläubigen Juden gleiche Geltung mit dem geschriebenen Gesetz; es ist dessen authentische Erklärung. So erfahren wir denn aus dem Buch Siphre zu dem Verse „Gott kam vom Sinai", daß Gott schon am Sinai auch das Targum mitgeteilt hat. Nur gibt Altschüler zu, daß trotz des reichlichen Auswendiglernens das heutige Targum Onkelos sich doch einigermaßen von der am Sinai mitgeteilten Version unterscheide; daß die Hebräer überall als Juden bezeichnet werden, müsse nachexilisch sein. Wegen der Herkunft der überlieferten Form des Targum aus dem babylonischen Exil hieße es das Targum Babli; erst Esra habe die Gewohnheit begründet, die Thora in der aramäischen Volkssprache zu erklären. Also von Moses bis Esra überliefert eine Generation der anderen das schon am Sinai mitgeteilte Targum, und doch wird diese Übersetzung erst von Esra ab zur Belehrung der Gemeinde gebraucht. Aber auch sie durfte vor Abfassung der Mischna nach Altschüler nicht geschrieben werden. Auch Onkelos, der sie zur Zeit Hadrians einer genauen Redaktion unterwarf, habe diesen redigierten Text nicht aufgezeichnet: — wir sahen, daß Dr. Altschüler in diesem Punkt seiner Vorstellung über Maimonides noch hinausgeht. Aber ebenso bestimmt erklärt er zum Schluß: „Alle mündliche Tradition ist jetzt fixiert in Talmud, Midrasch und Targumim. Neue Auslegungen haben keine allgemein verbindliche Kraft, und jeder kann es mit ihnen halten, wie er will. Eine heute noch fortgeführte Geheimtradition gibt es nicht."

Die Lehre von der mündlichen Überlieferung ist für das Judentum das dogmatische Mittel, um die das Spätjudentum konstituierenden Werke (Talmud, Midrasch und Targumim) dem Gesetzbuch Mosis formell gleichzustellen, und zwar so,

daß diese Schriften des Spätjudentums als die maßgebende Auslegung des Gesetzes tatsächlich über dieses Gesetz gestellt werden. Alle übrige jüdische Literatur zwischen Thora und Talmud existiert entweder für den altgläubigen Juden nicht oder kommt nur als private Niederschrift der von Mund zu Mund überlieferten Gesetzeslehre in Betracht. Gegen solche auf dem Boden der Religion wurzelnde Umgestaltung des Geschichtsbildes muß man nur streiten, damit es nicht auch da für Wahrheit gelte, wo nicht dieselben religiösen Motive wirksam sind. Dr. Altschüler hat ja ausdrücklich erklärt, daß er und seine Gesinnungsgenossen alles ablehnen, „was nicht dem richtigen Verständnisse der Tradition entspringt".

Und doch lernen wir Dr. Altschüler noch im ersten Heft der Bibliotheca Targumica auch als Kritiker kennen, und zwar als Kritiker der geheiligten jüdischen Tradition. Er behandelt Namen und Leben des Onkelos nach talmudischen Quellen, — wie er sagt, allerdings nur in kurzem, einleitendem Überblick. Immerhin glaubt er dabei schon zu recht bestimmten Resultaten zu kommen. Wahrhaft wohltuend berührt es, aus diesem Munde das Zugeständnis zu hören, daß die meisten Erzählungen des Talmud über Onkelos und den gleichzeitig besprochenen Aquila legendär gefärbt seien. Altschüler schreckt auch nicht davor zurück, die Identität beider Männer zu behaupten, da nach Tosephta Demai 6 Onkelos, nach Jeruschalmi Demai 6 Aquila den vom heidnischen Vater stammenden Erbteil ins Meer warfen, da nach Megilla 3a Onkelos das Targum vom Munde der Schüler des Johanan ben Sakkai, Eleasar und Jehoschua, erhielt, während Aquila nach Gittin 56a mit diesen Männern zusammentraf und nach Meg. 71a seine griechische Übersetzung vor ihnen mitteilte; da auch die Namen אונקלוס und עקילס identisch seien und Gittin 56a Aquila ein Schwestersohn Hadrians, wie Gittin 56b Onkelos ein Schwestersohn des Titus genannt wird. Aber nun behauptet Altschüler (nach dem Vorgang von Hausdorff, Monatsschr. f.

Gesch. u. Wissensch. des Judent. Bd. 38, 1894, S. 246 ff., 289 ff.), daß derselbe Mann die genaue griechische und die freiere — Altschüler sagt übertreibend: umschreibende — aramäische Übersetzung gefertigt habe. Das habe er dem Geiste des damaligen Judentums entsprechend getan, und zwar zu verschiedener Zeit. Die Interlinearversion in das Griechische habe Aquila geschrieben; das aramäische Targum habe er rein mündlich redigiert, weil seine Niederschrift nach Megilla 71a nicht erlaubt war. Aber man mag die Gedächtniskraft eines Aquila-Onkelos und seiner Schüler noch so sehr bewundern, die rein mündliche Redaktion einer noch ungeschriebenen Pentateuchübersetzung ist meines Erachtens ein Ungedanke, dem nie eine Wirklichkeit entsprochen haben kann. Die Schilderung der Tätigkeit Aquilas, der als Proselyt zuerst sich eine griechische Interlinearversion des Alten Testaments fertigte, dann in noch engere Beziehung zu den Juden getreten, noch tiefer in den Geist der Synagogen eindringt und das aramäische Targum aufstellt, — ist hergenommen von der Anschauung christlicher Gelehrter, die zuerst ein Verständnis der Bibel und ganz allmählich auch ein Verständnis des Talmud zu gewinnen pflegen. Aber wer im ersten oder zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung Jude wurde, hatte kaum ein Interesse, das aramäische Targum festzustellen, nachdem er sich zuvor über den Sinn der Bibel durch eine Interlinearversion des Alten Testaments genau genug orientiert hatte. Das aramäische Targum ist keine erklärende Paraphrase, sondern eine im wesentlichen wörtliche Übersetzung des hebräischen Textes, die nur an verhältnismäßig wenigen Stellen dem Geschmack einer späteren Zeit nicht sowohl durch Erklärung als vielmehr durch Änderung Rechnung trägt. Die Verschiebung der Legenden von Aquila, dem Verfasser der griechischen Interlinearversion, auf Onkelos, den Redaktor des Targum, ist sehr verständlich, weil der späteren Zeit die griechische Interlinearversion ganz verloren ging, und

das Targum „die Übersetzung“ war. Selbst die Identität der beiden Namen muß zweifelhaft bleiben; die Vertauschung von ס und ק ist auffallend. Immerhin ist auch bei dieser Untersuchung nicht bloß die ausführliche Mitteilung der Onkelos-Aquilalegenden, sondern auch die Art ihrer kritischen Bearbeitung durch einen überlieferungstreuen Juden von nicht unerheblichem Interesse.

III Das jüdische Gleichnis

Wegen der bekannten biblischen Parallelen haben die altjüdischen Gleichnisse besondere Bedeutung. Ihr überreiches Auftreten in der rabbinischen Literatur erklärt sich aus dem juristischen Charakter des rabbinischen Denkens. Es handelt sich um erdachte Rechtsfälle, die das Urteil im bestimmt vorliegenden Fall erleichtern sollen. Ein Gleichnis im Alten Testament ist die Erzählung des Propheten Nathan vom Schaf des armen Mannes II. Sam. 12, 1—4; ebenso aber auch die erdachte Erzählung des Weibes von Thekro II. Sam. 14, 4—7 und wiederum der erdachte Rechtsfall, den Ahab entscheiden sollte I. Kön. 20, 39, 40. Genau nach diesem Muster ist das Gleichnis des Jesaja von dem unfruchtbaren Weinberg gebildet Jes. 5, 1. 2: auch hier wird ausdrücklich das Urteil der Jerusalemer über den erdachten Fall gefordert (5, 3) — genau wie bei dem einzigen Gleichnis Jesu, dessen Entstehungsverhältnisse wir sicher kennen Mc. 12, 1—9 (vgl. auch Lc. 10, 30—36). In den bisher vorliegenden Heften der Monumenta Iudaica findet sich ein formell durchgeführtes Gleichnis bei der Frage, warum Gen. 1, 2 zuerst von dem Zustand der Erde gesprochen wird, da doch Gen. 1, 1 der Himmel zuerst als von Gott geschaffen genannt wird. Das erklärte die Schule des R. Ismael durch folgendes Gleichnis: „gleich ist es einem König von Fleisch und Blut, der zu seinen Knechten sprach: seid frühe an meiner Tür! Er stand frühe auf und fand Weiber und Männer. Wen lobte er? Wessen Art es nicht ist, frühe zu sein, und er war doch frühe.“ Aber

Gleichnisse sind auch die Bildreden, mit denen die Schulen Hillel und Schammai ihre einander entgegenstehenden Anschauungen von der Priorität der Erde oder des Himmels verteidigten. Die Schule Hillel meint: man baut doch das Erdgeschoß vor dem Oberstock, die Schule Schammai: Der Thronsessel muß da sein, ehe der Schemel davorgesetzt wird. In anderer Weise soll nach Jer. Chag. 2, 1 Aquila dem Hadrian gezeigt haben, daß die Welt auf Luft steht. Hier wird das Gleichnis zur Gleichnishandlung. Junge Kamele werden schwer belastet, so daß sie unter ihrer Last ersticken. Auch sie brauchen Luft, um die Last tragen zu können (B. T. 23). Die Größe Israels zeigt nach Jer. Gittin 56 Aquila daran, daß der Herr Tag und Nacht mit der Feuersäule vor ihm herging: „Es ist Sitte der Welt, daß der Aufseher das Licht trage vor dem Oberen, der Obere vor dem Herzog, der Herzog vor dem Fürsten, der Fürst vor dem König. Aber ein König, vor welchem Menschen trägt der das Licht?“ (B. T. 23). Also auch hier steht am Schluß die charakteristische, das Urteil herausfordernde Frage. An derselben Stelle heißt es gleich nachher: „Der Welt Sitte ist es, daß ein König von Fleisch und Blut innen in seinen Gemächern sitzt und seine Knechte außen ihn bewachen. Bei dem Heiligen, gebenedeiet sei er, hingegen sind seine Knechte innen, und er bewacht sie von außen (nach Ps. 121, 8)“ (B. T. 24). Hier dient das Gleichnis zur Beleuchtung des Gedankens durch den Kontrast. Überall aber ist das Gleichnis ein Mittel, das Urteil des anderen für den eigenen Gedanken zu gewinnen. In der Anwendung dieses Mittels bleibt Jesus durchaus auf dem Boden seines Volkstums; nur daß er ein überaus fruchtbarer und glücklicher Gleichnisdichter gewesen ist.

IV Mischna und Gemara

Das erste in den Monumenta Talmudica mitgeteilte Stück des Talmud, die Mischna Chagiga 2, 1 und ihre Erklärung im babylonischen Talmud ist ein interessanter Beleg dafür, daß

die Autoritäten des Talmud die Autoritäten der Mischna nicht mehr verstanden haben. Die Mischna wehrt zweifellos die Beschäftigung mit irgendwie anstößigen Stoffen ab; solche sind Blutschande, das Schöpfungswerk, die Theophanie (der „Wagen" Hes. 1. 11). „Besser nicht geboren als fragen nach dem, was oben, unten, vorn und hinten ist und der Ehre seines Schöpfers nicht achten." Die apokalyptische Grübelei wird ebenso verworfen wie das Nachdenken über schmutzige Dinge. Und zwar soll über den „Wagen" nicht einmal einer für sich nachdenken, wenn er nicht ein Weiser und durch sein Wissen Verständiger ist; über die „Schöpfung" soll man keine Untersuchung anstellen, wenn noch ein anderer dabei ist: man soll also keinen anderen über diese Dinge belehren; über die „Blutschande" soll man nicht zu dreien beraten; darüber soll man wohl einen anderen seelsorgerlich belehren, aber nicht in Gegenwart eines Dritten.

Diese einfache Weisung kehrt der babylonische Talmud zunächst um, indem er statt „allein" vor einem, statt „zu zweien" vor zweien, statt „zu dreien" vor dreien setzt. Über Gott soll man nicht vor einem, über die Schöpfung nicht vor zweien, über Blutschande nicht vor dreien reden. Wenn der Weise diese Dinge behandelt, muß er eine bestimmte Zahl vor sich haben: das ist genau das Gegenteil von dem was die Mischna wollte. Und wenn die Mischna das Nachgrübeln über das Wesen Gottes (den „Wagen") sogar dem einzelnen verbot, so macht der Talmud daraus, daß man bei Verhandlung darüber wenigstens zwei Hörer haben müsse (nicht vor einem): bei Verhandlung über die Schöpfung soll nur einer zuhören: Das wird aus Dt. 4, 32 erklärt, wo es im Singular heißt: erfrage nur die Urzeiten; daß bei Besprechung der Geheimnisse der Blutschande nicht drei Jünger vor dem Lehrer sitzen dürfen, erklärt der Redactor des Talmud Babli, R. Asej, daraus, daß sonst ein Jünger mit dem Lehrer und die beiden anderen unter sich disputieren, so daß diese letzten nicht auf den Lehrer

achthaben. Scheint so die deutlich vorhandene Zweckbestimmung des Mischnaverbotes gänzlich vergessen zu sein, so blitzt noch eine Ahnung dieser Zweckbestimmung in der Antwort hervor, mit der die Einwendung zurückgewiesen wird, so dürften niemals bei irgendwelcher Lehrverhandlung drei Jünger vor einem Lehrer sein. Es heißt nämlich, daß bei Blutschande der sündige Trieb sich mächtiger rege als bei Besprechung anderer Sünden z. B. des Raubes.

Aber wie gründlich der von der Gemara auszulegende Text mißverstanden und in sein Gegenteil erklärt ist, sieht man aus der einfachen Tatsache, daß an diese Warnung vor apokalyptischen bzw. die Urzeit betreffenden Grübeleien sich nun gerade die wichtigsten Mitteilungen des Talmud über die Urzeit und die jenseitige Welt anschließen. Da hören wir, daß der Urmensch von der Erde zum Himmel und von einem Weltende zum anderen reichte, daß er mit dem Licht des ersten Tages von Weltende zu Weltende sah; dieses Licht wurde den Geschlechtern der Sintflut entzogen, aber den Gerechten der Zukunft soll es wieder leuchten. Die Erde ruht auf Säulen, deren Zahl (12, 7, 1) verschieden angegeben wird; diese Säulen ruhen auf Wasser, das Wasser wieder auf Bergen, die Berge auf Wind, der Wind auf Sturm, der am Arm des Allmächtigen hängt. Ob es zwei oder sieben oder acht Himmel gibt, steht nicht fest (s. über ältere Zählungen von drei, fünf, sieben Himmeln meine Zeitgeschichte, 2. Aufl., S. 381, 382); von sieben wird Name und Bestimmung genannt; der Thron der Herrlichkeit steht im siebenten. Über Gottes Wohnung heißt es, daß Finsternis draußen, aber Licht innen ist. Sehr wirkungsvoll ist zum Schluß die Erhabenheit Gottes, von der man nach einem Spruch des hier wie eine biblische Schrift zitierten Siraciden nicht reden dürfe, geschildert. Die Form ist eine an die Worte des Frevlers Jes. 14, 14 sich anschließende Hagada. Der Frevler meint zur Höhe Gottes emporsteigen zu können, aber eine Stimme von oben (Bath Qol) belehrt ihn, wie un-

möglich das für den Menschen ist, der nur 70—80 Jahre (nach Ps. 90, 10) lebt. Die Reise von der Erde zum Himmel erfordert fünfhundert Jahre, die Reise durch den Himmelsraum ebensoviel; und nun sind doch viele Himmelsräume übereinander. Oberhalb dieser Himmelsräume sind die heiligen Tiere, die Gottes Thron tragen: jedes ihrer Glieder, vom untersten zum obersten, erfordert einen Aufstieg so langer Dauer, wie die Reise von der Erde weg durch alle Himmelsräume hindurch. Und dasselbe gilt von den einzelnen Teilen des durch diese Tiere getragenen Thrones. Der „König, der lebendige und lebenspendende Gott, der Hohe und Erhabene" wohnt über alledem. Welche Torheit also, wenn der Mensch meint, sich neben ihn stellen zu können. Man kann diese Schilderung schön finden; trotzdem wird man auch gerade von hier aus die nüchterne Warnung der Mischna vor apokalyptischen Träumereien verstehen, eine Warnung, die nun durch solche Träumereien im Talmud Babli kommentiert wird!

2 Melanesien 1903/04

Von **W. Foy** in Köln

[Schluß]

Salomo-Inseln

Allgemeines. Mancherlei Angaben von religionswissenschaftlichem Interesse finden sich in dem Buche von *C. Ribbe: Zwei Jahre unter den Kannibalen der Salomo-Inseln.*[1] Hauptsächlich beziehen sie sich auf die Shortland-Inseln, Neugeorgien und Bougainville, doch zeugen sie nicht gerade von einem tieferen Verständnis für derartige Fragen. Das meiste hören wir über Begräbniszeremonien und Bestattungsarten. Auf Fauro werden die Überreste hervorragender Personen in großen Steinhaufen auf dem Riffe beigesetzt, während die anderen Toten, in Matten gehüllt, aufs Meer hinausgerudert und dort über Bord geworfen werden; eilends rudert man zurück, um dem Totengeist zu entgehen (S. 49, 59). Ähnlich ist es auf den Shortland-Inseln (S. 102—106), nur daß hier ein angesehener Mann nach seinem Tode verbrannt und seine Asche in einer Holzkiste beigesetzt wird. Im übrigen tritt der auch sonst übliche Trauerapparat in Wirksamkeit: Heulen und Lärm, Drohungen mit Waffen, Haarabschneiden, Weißfärben, Trauerschnüre, Verbrennung der Güter des Verstorbenen, Leichenschmaus, Speiseverbote usw. Für später fehlt es dann auch nicht an Tanzfeiern zur Erinnerung an Verstorbene (S. 84 ff.),

---

[1] *Reiseerlebnisse und Schilderungen von Land und Leuten.* Unter Mitwirkung von H. Kalbfus. Dresden-Blasewitz 1903. VII und 352 Seiten 8°.

wobei um einen eigenartigen Tanzpfahl herum getanzt wird. Wieder andere Sitten herrschen in Rubiana (S. 275f.): dem Toten werden Geschenke gebracht, dann wird er in einem Steinhaufen beigesetzt, später wird sein Schädel herausgenommen und in einem kleinen aus Stäbchen hergestellten Häuschen in dem Geisterhause aufbewahrt.[1] Über Geister (*nitu*, vom Verfasser 'Teufel' genannt) und das Schicksal der Totenseelen auf den Shortland-Inseln siehe S. 148f. Es gibt gute und böse Geister; auf letztere werden alle Krankheiten zurückgeführt. Der Zauberer versteht sie in Puppen zu bannen und dann in Gestalt dieser Puppen unschädlich zu machen (S. 149). Oder man opfert ihnen an besonderen mit Pfählen und fahnenartigen Stangen ausgestatteten 'Teufelsplätzen' (S. 147f.).[2] Auch eigenartige 'Teufelsleitern' gibt es, auf die der böse Geist hinaufgescheucht wird, bis er schließlich von der höchsten Stufe herabspringt auf Nimmerwiedersehn (S. 90). Über allerlei Amulette und Schutzmittel gegen böse Geister wird S. 151, 273 gehandelt. Blödsinnige gelten als heilig (S. 139). Bei einem Dorfe auf Bougainville wurde ein heiliges Krokodil gehalten, das mit Schweinen, Hunden, vielleicht auch mit Menschen gefüttert wurde (S. 148).[3] Auf Isabell wurden in den Geisterhäusern quadratische Stücke Hartholz, mit Kerbmustern verziert, als Opfer für verstorbene Verwandte niedergelegt (S. 315): oder waren es etwa gar Seelensitze der Verstorbenen, Vertreter der Ahnenfiguren? Auf Neugeorgien nehmen diese letztere Stelle Tonköpfe ein (S. 240, 243). Eine hübsche Geschichte über die

---

[1] Über solche Schädelhäuschen wird auch in einem Artikel von J. Edge-Partington und T. A. Joyce gehandelt: *Notes on Funerary Ornaments from Rubiana and a Coffin from Sta. Anna, Solomon Islands.* Man 1904, Nr. 86, S. 129—131 (mit Abbildungen).

[2] Über gleichartige Fahnen von Zentral-Celebes, an denen sich der Geist zum Opfer herablassen soll, siehe Paul und Fritz Sarasin *Reisen in Celebes* II (1905), S. 375 Anmerkung.

[3] Vgl. dazu die ähnliche Sitte bei den Bugilai von Britisch-Neuguinea (oben S. 296).

Ursache des ersten Todesfalles, der einem ungeschickten Hautwechsel des ersten von Tonatana erschaffenen Weibes zugeschrieben wird, findet sich S. 148. Über Vernichtungszauber und Gegenmittel (darunter Kannibalismus) auf Rubiana siehe S. 268 f. Blasinstrumente aus Tritonschnecken dürfen auf Isabell nicht unnötig geblasen werden (S. 313 f.): mit ihrem Ton ist gewiß eine zauberhafte Vorstellung verbunden. Frauen müssen sich in Rubiana während des Gebärens in separaten Hütten aufhalten (S. 270), wie auch anderwärts vielfach. Tabuzeichen werden S. 272 besprochen. Menschenopfer werden auf den Shortland-Inseln beim Häuser- und Kanubau dargebracht (S. 54 f., 139). Über den Totemismus dieser Inselgruppe und ihrer Nachbarschaft finden sich einige Angaben S. 140 f.: danach sind Freunde, ja selbst Angehörige eines feindlichen Stammes unverletzlich, wenn sie ein Totem haben, das auch an ihrem vorübergehenden Aufenthaltsorte vertreten ist. Dieselbe Sitte gilt für die Inseln der Torres-Straße[1].

Nissan-Gruppe.[2] Bei *S. R. Steinmetz: Rechtsverhältnisse von eingebornen Völkern in Afrika und Ozeanien*[3] ist in dem Beitrag von *F. Sorge: Nissan-Inseln im Bismarck-Archipel* (S. 397—424) auch einiges religionswissenschaftliche Material niedergelegt. Insbesondere hören wir von den Totengebräuchen (S. 411 f.), bei denen in der ausgesuchtesten Weise alles Gut des Verstorbenen vernichtet wird. Regen- und Windmacher gibt es fast in jedem Dorfe (S. 415).

---

[1] Vgl. *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits* V, S. 161.

[2] Die Nissan-Gruppe ist geographisch und ethnologisch zu den Salomo-Inseln zu rechnen.

[3] *Beantwortungen des Fragebogens der Internationalen Vereinigung für vergleichende Rechtswissenschaft und Volkswirtschaftslehre zu Berlin.* Berlin 1903, VII und 455 Seiten 8°.

Santa Cruz-Inseln

Mitten in die Gedankenwelt dieser Inselgruppe führt uns eine kleine Sammlung von Eingeborenenerzählungen, die von Rev. *W. O'Ferrall* übersetzt und unter dem Titel: *Native Stories from Santa Cruz and Reef Islands* herausgegeben worden sind.[1] Da lesen wir Mythen von Sonne und Mond, teils in naturalistischem Gewande, teils ganz verdunkelt. Der erste Geist war nach dem Glauben der Riff- oder Matema-Insulaner (S. 229f.) Tangiteala, mit dem wahrscheinlich Thaumaka identisch ist; denn dieser Name entspricht doch wohl dem Namen der Taumako-Insel, und als ein Geist dieser Insel wird Tangiteala ausdrücklich bezeichnet. Da nun Taumako von Polynesiern besiedelt ist[2], so wird diese Göttergestalt polynesischen Ursprungs sein. Dazu stimmt, daß Thaumaka in einer Gebetformel Tangaloa genannt wird. Es ist sicherlich ein Sonnengott, der im Himmel wohnt und in Gewitterstürmen seinen Zorn kundgibt. Unmittelbar vor Sonnenuntergang bittet man zu ihm, und dann erklettert man einen Baum, um oben die Muscheltrompete zu blasen: wahrscheinlich ein verblaßter Sonnenzauber. Wir hören ferner von besonderen Regenmachern auf Santa Cruz (Ndeni, Nitendi): zur Verhinderung von Regen waschen sie ihr Gesicht nicht und arbeiten auch nicht, um nicht zu schwitzen (S. 225); denn sie sind Repräsentanten des Himmelsgottes, der die Sonne scheinen und den Regen strömen läßt, ihr Waschen, ihr Schwitzen würde folglich symbolisch Regen bedeuten. Das Gedeihen der Nahrungspflanzen wird einem göttlichen Wesen zugeschrieben (S. 224, 230), wahrscheinlich dem alten Sonnengott; zum Teil scheinen aber für die einzelnen Arten besondere Vegetationsdämonen in Betracht zu kommen. Man sucht diese göttlichen Wesen durch Opfer und

[1] *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* XXXIV (1904), S. 223—233.

[2] Vgl. R. H. Codrington *The Melanesians* (1891), S. 5f.

Gebete günstig zu stimmen, man vermeidet auf Santa Cruz zur Zeit der Reife den Geist des Brotfruchtbaumes (Kane = polynesisch Tane) durch Steinwürfe gegen den Baum oder durch Feuer zu erzürnen, gleichzeitig ist man aber auf den Riffinseln auch bestrebt, durch symbolische Zauber auf die Reife einzuwirken. Krankheiten werden durch Opfer und Gebete an den Geist, der sie verursacht hat, zu beseitigen gesucht, wobei ein Medizinmann (*meduka*) die Hauptrolle spielt (S. 223). Die heilige Handlung findet in solchen wie in vielen anderen Fällen (vgl. 229) im Geisterhause statt, wo ein oder mehrere Geisterpfähle (*duka*) errichtet sind.[1] Ausgebildeter Totemismus samt den üblichen Speiseverboten ist auf Santa Cruz zu konstatieren (S. 224). Auch hier wiederum stoßen wir auf die Anschauung (wenigstens in älterer Zeit), daß die Weißen Totengeister sind (S. 225). In anderen Geschichten erfahren wir dann noch einiges über Totengebräuche (S. 223) und das Schicksal der Toten (S. 229), über den mit Abfällen vorzunehmenden Personenzauber (S. 225, 230), über Zauber nach vollendetem Kahnbau, über Tabuzeichen (S. 225), über heilige Steine (S. 226) u. dgl. m.

Neuhebriden

Von den Neuhebriden hören wir einiges durch *Joly* in seinem Aufsatz *Notes sur les Nouvelles-Hébrides.*[2] Von Mallikolo wird eine Menschenmahlzeit geschildert (S. 359): der zu ihrer Zubereitung benötigte Erdofen ist während zweier Tage und Nächte von einem Ring von Frauen umgeben, die unter Gesang und Musikbegleitung beständig lange Zweige schwingen, angeblich um die Geister vom Rauben des Menschenfleisches abzuhalten. Von derselben Insel beschreibt der Verfasser (S. 362f.) eine Ahnengalerie, in rohen, aus Baumstümpfen

[1] Vgl. darüber auch Codrington a. a. O. S. 196f.

[2] *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris,* Ve Série, Tome V (1904), S. 356—369.

geschnitzten Menschenfiguren bestehend, über denen sich große, aus Baumstämmen herausgeschnitzte Vögel erheben, während vor ihnen Steintische stehen und Schweinekiefer niedergelegt sind. Interessant ist, daß die Eingeborenen dieser Insel ihre alten und kranken Leute um Sonnenuntergang töten (S. 364). Auf Espiritu Santo werden nur die Leichen der Häuptlinge auf Plattformen ausgesetzt, während die übrigen Stammesangehörigen in der Erde bestattet werden (S. 369).

Einige Mythen und Erzählungen von Efate teilt *D. Macdonald* in seinem Aufsatz *Native Stories of Efate*[1] mit Die erste verrät deutlich ihre Zugehörigkeit zur Sonnenmythologie: wir haben da die Wanderung des Helden in der Richtung der untergehenden Sonne, um den in einem weißen Vogel stecken gebliebenen Jagdpfeil (= Sonnenstrahl) seines Vaters wiederzuerlangen; dort wird er jedoch in eine endlos tiefe Grube gestürzt, an deren Boden ein Baum sich erhebt; an diesem Baum und an einer vom Rande der Grube herabhängenden Schnur kehrt der Held schließlich glücklich wieder auf die Oberwelt zurück. Das sind alles Züge, die zur Sonnenmythologie gehören. Auch die beigefügte Geschichte von der Insel Mai, in der der Held von einem Baume geboren wird, als er aber erwachsen ist, in die Erde versinkt und zur Unterwelt gelangt, schließlich aber wieder auf die Oberwelt heraufsteigt, trägt ähnliche mythologische Züge. Im Anschluß daran teilt Verfasser verschiedenes über religiöse Anschauungen und Sitten der Efate-Leute mit, darunter namentlich auch einiges über Totemismus. Als Grund für die Abschließung des Schwiegersohnes und der Schwiegermutter voneinander führen die Eingeborenen an, daß sonst der Schwiegersohn im Kampfe schwach und sein Auge getrübt werden würde. Das ist derselbe Grund, um deswillen die Männer die Hütte einer gebärenden Frau vermeiden; würden sie es nicht tun und darauf in ihre An-

[1] *Science of Man.* Journal of the Royal Anthropological Society of Australasia. New Series, Vol. 7 (1904), S. 11—13, 34—36.

pflanzungen kommen, so würden die Yamknollen verderben. Hier liegt zweifellos eine gemeinsame Anschauung vor, die es noch näher festzustellen gilt. Geister, die den Priestern in Form von Eidechsen oder Schlangen erscheinen, werden in eine Art kleinen Schreines getan und verwandeln sich dort angeblich in einen Stein, der als Repräsentation des Gottes gilt. Den Priestern wird die Zaubergabe zugeschrieben, durch Schläge mit einem bestimmten Zweig die Erde öffnen und in die Unterwelt herabsteigen zu können. Die Totenseelen werden, so glaubt man, am Westende von Efate durch eine emporsteigende Woge in die Unterwelt entführt; dazu vergleiche man die als Flutwelle aufgefaßte Abendröte, die den Untergang der Sonne begleitet.[1] Bestimmte Dämonen bewachen den Eingang zur Unterwelt und lassen nur gewisse Seelen ein, die anderen vernichten sie.[2]

Weiteres findet sich in einem Aufsatze des Missionars *A. H. Robertson*, betitelt: *Zur Volkskunde der Erromanganer*.[3] Außer einem Weltschöpfer, Nobu, kannten die Eingeborenen von Erromanga vor ihrer Bekehrung zum Christentum angeblich nur die Geister ihrer Vorfahren als religiöse Wesen. Letztere verehrten sie durch Speiseopfer, die sie an bestimmten Orten niederlegten. Auch Sonne und Mond waren ihnen geheiligt; als Symbol des letzteren galten gewisse heilige Steine (*navilah*), die sich in den einzelnen Familien vererbten und den Namen je eines Mannes oder einer Frau trugen. Die Beziehung zum Monde erklärt sich wohl durch die Form der Steine, die meist in einem Ring oder einem Halbmonde bestand; die ringförmigen wiegen bisweilen 40—50 Pfund und haben einen Umfang von 5 Fuß. Sie fungieren auch als Geld beim Braut-

[1] Preuß *Zs. der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, Jahrg. 1905, S. 361—380, 433—460 (besonders S. 375, 377, 459f.).

[2] Weiteres zur Religion von Efate siehe in des Verfassers kleinem Buch: *Oceania, Linguistic and Anthropological*, Melbourne und London 1889, S. 168ff.

[3] *Mitteilungen der Geogr. Gesellschaft zu Jena*, 22. Bd. 1904, S. 11—21.

kauf und erinnern dadurch an das Steingeld von Yap (Karolinen). Ihre Geschichte ist einer näheren Untersuchung dringend bedürftig. Jeder Tod wurde auf Zauberei zurückgeführt; besonders Speisereste dienten zu Bezauberungen, die von 'heiligen Männern' vollzogen wurden. Letztere fungieren auch als Ärzte; ferner gibt es unter ihnen Spezialisten für Wind- und Regenzauber, für Dürre, Sturm und Donner, für eine gute Yamernte u. dgl. Bei den Totenfeierlichkeiten spielten Totenklagen und Klageweiber eine Hauptrolle. Kreisförmig wurden in den Erdboden lange Pfähle, meist um einen Baum herum, eingetrieben und in den so eingefriedigten Raum alle Überreste vom Leichenschmause geschüttet; diese Stätte galt dann als Wohnstätte des Geistes. Die Beisetzung selbst geschah in Höhlen oder in der Erde; das Grab eines großen Häuptlings wurde nicht mit Erde ausgefüllt, vielmehr wurde die auf dem Rücken liegende und in Kokosblattmatten eingeschnürte Leiche nur mit Kokoswedeln bedeckt, und man nahm an, daß der Tote ein Auge auf alles habe, was um ihn her vorginge.

Eigenartige *Begräbnisfeierlichkeiten auf der Neuhebriden-Insel Wala* (bei Mallikolo) werden in derselben Zeitschrift[1] nach einer Mitteilung des Missionararztes Dr. *Crombie* bekannt gegeben. Vier kleine Knaben wurden beim Tode des dortigen Häuptlings in einer Hütte eingeschlossen gehalten; auch die beiden Eingeborenen, welche das Schlachten der Eber besorgt hatten, mußten die nächsten 15 Tage ganz zurückgezogen leben.

Fidschi-Inseln

Mythologisches Material ist es in erster Linie, was aus dieser Inselgruppe das Buch von *Lorimer Fison: Tales from Old Fiji*[2] beisteuert, und in außerordentlich frischer Weise tritt es uns hier entgegen, unmittelbar im Erzählungstenor der

[1] *Mitteilungen der Geogr. Gesellschaft zu Jena*, 22. Bd. 1904, S. 24f.
[2] London 1904, XLV und 175 Seiten 8°.

Eingeborenen, so daß es ein Genuß ist, die Geschichten zu lesen. Da ist z. B. der Gott Dengai ('die große Schlange'), von dem es heißt (S. 27—31), daß es Nacht wird, wenn er seine Augen schließt, und Tag, wenn er sie öffnet, und daß die Erde bebt, wenn er sich im Schlafe herumdreht; der in allem die Menschen unterweist, der zur Schlafenszeit sich in eine Höhle begibt, der Regen und Sintflut sendet — unzweifelhaft ein Sonnengott! Weiter hören wir von dem Himmelsgott Tui Langi (S. 19f., 49ff.), zu dem man hingelangt, wenn man einen im Meer befindlichen Felsen emporklimmt; dessen Sohn (die Sonne), von einem irdischen Mädchen (= Erde) geboren, auf einem Baume zu ihm emporsteigt, die Feinde des Himmelsgottes besiegt, schließlich wieder zur Erde zurückkehrt und die Tochter der 'großen Schlange' heiratet. Vermerkt sei auch die Geschichte vom Sonnenkind (S. 33—39), das — ungehorsam gegen die Anordnungen seines Vaters, der Sonne, und seiner Tante, des Mondes — schließlich von Haien zerrissen wird. Außer diesem mythologischen Material enthält aber das Buch in einer Einleitung und einem Anhang manche andere Bemerkung von religionswissenschaftlichem Interesse. Wir lesen da über Menschenopfer bei Errichtung von Tempeln oder Häuptlingshäusern und bei Herstellung von Kriegsbooten (S. XVf.), über das Erdrosseln oder Lebendigbegrabenwerden von Witwen, Kranken und Alten (S. 68, XXVf.), über den Kannibalismus im allgemeinen und besonderen (S. XXXVIIff., 164f., 168), über Vernichtungszauber in seinen bekannten Formen (S. XXXI), über Besessenheit (S. 166f.), über Steingräber und über Beisetzung in Erdschächten, die an Stelle von Höhlengräbern getreten sein sollen (S. 167f.). Interessant ist, daß der Totengräber nach dem Begräbnis in einem Hause abgeschlossen leben muß (ähnlich wie auf der Neuhebriden-Insel Wala diejenigen, die das Schlachten des Ebers besorgen) und ganz schwarz bemalt wird; geht er aus, so muß er sich in einen Tapamantel hüllen und wird für unsichtbar gehalten. Bei dem auf der Insel Vanualevu herrschenden

Mutterrecht gilt der Enkel eines Toten als derjenige, der ihm am nächsten steht und deshalb von ihm gern mit ins Jenseits genommen wird: nur eine List kann hier retten (S. 168 f.). Auch vom Geisterland Bulu wird uns erzählt (S. 163 f.), zu dem sich auf jeder Insel ein Zugang befindet[1], zu dem aber nur die eines natürlichen Todes gestorbenen Menschen gelangen, während die Erschlagenen am Orte ihres Todes umherirren, bis sie nochmals getötet werden und damit endgültig aufhören zu existieren.

E. Tregear veröffentlicht eine Mythe: *The Making and Un-making of Man*[2]. In ihr wird erzählt von der Erschaffung des ersten Menschenpaares aus zwei Schnepfeneiern durch Gott Degei (sprich Ndengei = Dengai bei Fison) und von der Entstehung des Todes durch Ungehorsam der Menschen gegen die göttlichen Anordnungen, da sie den ersten Toten, den sie begraben hatten, nicht wieder ausgraben wollten.

Über die schon länger bekannte Zeremonie des 'Feuertretens' auf der kleinen Insel Mbenga (bei Suva auf Viti-levu), von Haus aus zweifellos ein religiöser Zauber, auf Fidschi mit der Reife der Früchte zusammenhängend, haben wir aus der letzten Zeit wiederum einige Berichte von Augenzeugen. Es sind dies die folgenden: *A. H. Haggard, The Fijian fire-walk*[3]; *R. Fulton, An Account of the Fiji Fire-walking Ceremony, or Vilavilairevo, with a Probable Explanation of the Mystery*[4]; *W. L. Allardyce, The Fijians and their Fire-walking*[5]. Zur Zeremonie selbst, die von A. Lang schon

[1] Vgl. auch eine Notiz im Journal of the Polynesian Society XII (1903), S. 131: *The Place of Departed Spirits.* Desgl. Allardyce *The Fijians and their Fire-Walking* Proceedings of the Royal Colonial Institute XXXV (1903—1904), S. 72.

[2] *Journal of the Polynesian Society.* Vol. XII (1903), S. 182 f.

[3] *Folk-lore* XIV (1902), S. 87—89.

[4] *Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute* 1902, Vol. XXXV (issued July 1903), S. 187—201.

[5] *Proceedings of the Royal Colonial Institute* XXXV (1903—1904), S. 71—77.

zweimal in vergleichender Weise beleuchtet worden ist[1], wird in den genannten Artikeln nichts wesentlich Neues beigebracht; dagegen ist der Aufsatz von Fulton wohl geeignet, die physische Möglichkeit des „Feuertretens" zu erklären.

Neukaledonien

Einige hierhergehörige Mitteilungen macht *Andrew Lang* nach *J. J. Atkinson* unter dem Titel: *The Natives of New Caledonia.*[2] Er kommt auf den Kannibalismus, auf Speisegesetze, auf die Abschließung zwischen Bruder und Schwester und auf die mancherlei Beschränkungen der Frauen überhaupt, auf totemistische Anschauungen, auf magische Steine zur Vermehrung der Feldfrüchte, auf Totenkult und Götterglauben zu sprechen. Abgesehen von den kurzen auf Totemismus hindeutenden Angaben, zu denen *N. W. Thomas* einige Bemerkungen gemacht hat[3], ist kaum etwas Neues verzeichnet.[4]

---

[1] Siehe A. Lang *Modern Mythology* 1897, Chap. XII: *The Fire Walk* (S. 148—175) mit Nachtrag S. 201. Derselbe *Magic and Religion* 1901, Chap. XV: *Walking through Fire* (S. 270—294). Neuere Berichte über solche Zeremonien in Indien siehe: *Fire-walking in Southern India*, Folk-lore XIII (1902), S. 89f.; G. R. Hearn *Passing through the fire at Phalen* (Mathura-Distrikt), Man 1905, Nr. 83, S. [154]f.; G. Oppert *Zeitschr. f. Ethnologie* 37 (1905), S. 744f., 752. Von Tahiti wird dieselbe Zeremonie, wie auf Fidschi, ausführlich von S. P. Langley geschildert: *The Fire Walk Ceremony in Tahiti*, Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution for the Year ending June 1901 (Washington 1902), S. 539—544. Auf diesen Aufsatz bezieht sich auch: C. W. Smiley *The Tahiti fire-walk*, Mind (N. Y.) 1903, XI, S. 338—345. Von Raiatea (Gesellschaftsinseln) liefert einen wichtigen Bericht über diese Zeremonie P. Huguenin in seinem Aufsatz: *Raiatea la Sacrée*, Bulletin de la Société Neuchateloise de Géographie XV (1902—1903), S. 141—155.

[2] *Folk-lore* XIV (1903), S. 243—259. [3] Ebenda S. 418f.

[4] Über Neukaledonien ist besonders das Buch von Lambert einzusehen: *Moeurs et Superstitions des Néo-Calédoniens.* Paris 1901. VI und 367 Seiten in 4°.

4 Mikro- und Polynesien 1903/04

Von **W. Foy** in Köln

Maty-Insel

Die Maty-Insel gehört zwar geographisch zum Bismarck-Archipel und damit zu Melanesien, ethnologisch aber ist sie im letzten Grunde zu Mikronesien zu rechnen, mit dem sie durch zahlreiche kulturelle Übereinstimmungen verbunden wird. Während von dem materiellen Kulturbesitz der Eingeborenen schon ziemlich viel bekannt ist, erfahren wir über ihre religiösen Anschauungen das erste, wenn auch herzlich wenig, durch Stabsarzt *Dempwolff* in einem Aufsatze *Über aussterbende Völker,* mit dem Untertitel: *Die Eingeborenen der „westlichen Inseln" in Deutsch-Neu-Guinea.*[1] Danach glauben die Maty-Insulaner an ein höchstes Wesen Baude, als dessen Symbol ein Halbmond als Türgriff der Häuser, vor allem der Häuptlingsfamilie, fungiert (S. 403f.). Es würde sich also um einen Mondkult handeln, wenn auch Baude ganz allgemein als Schöpfer, selbst der Sonne, gilt. Von den Bestattungsgebräuchen (S. 404) sei erwähnt, daß die Leiche früher mit Blumen und Vogelfedern geschmückt wurde: letzteres hat gewiß auf die Seelenreise ins Jenseits Bezug. Allerlei Gerät wird ins Grab mitgegeben.

Karolinen

Yap. Eine Melusinensage berichtet von dieser Insel *Born* in seinem Artikel: *Einige Bemerkungen über Musik, Dichtkunst und Tanz der Yapleute*[2] (und zwar S. 136f.). Ebendort hören wir (S. 139), daß für das Gelingen der Tänze

[1] *Zeitschrift für Ethnologie.* Organ der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte. 36. Jahrg. 1904, S. 384—415.

[2] *Zeitschrift für Ethnologie*, 35. Jahrg. 1903, S. 134—142.

Zauberhandlungen nötig sind. Die religiöse Bedeutung der obszönen Tänze, die auf Yap stark ausgeprägt erscheinen, ergibt sich aus dem *kuthiol* genannten Weibertanz, der besonders beim Tode eines jungen Mädchens veranstaltet wird: unzweifelhaft handelt es sich um einen Zauber gegen die für die Überlebenden aus dem Todesfall erwachsenden Gefahren, wenn auch die Deutung dieses Zaubers bei Preuß[1] nicht ganz die richtige Grundanschauung treffen mag. Eine Zauberhandlung ist auch bei der Niederlegung der Masten nach Ankunft von (fremden?) Booten erforderlich, wie man aus Borns weiterem Artikel *Einige Ethnologische Notizen*[2] ersieht. Ein dritter Aufsatz desselben Autors betitelt sich: *Leichenbestattung in Yap.*[3] Nach der Beerdigung müssen die Angehörigen des Toten neun Tage lang in einem besonders dafür errichteten, abgelegenen Hause abgeschlossen leben. — Gleichfalls über die Bestattung handelt *A. Senfft* in seinem Aufsatz: *Ethnologische Beiträge über die Karolineninsel Yap*[4], ohne gerade diesen zeremoniellen Zug zu erwähnen. Der Leichnam wird in eine besondere Matte gewickelt und etwas Muschelgeld beigefügt (S. 59). Ebendort finden sich auch einige Angaben über die Gebräuche bei der Pubertät der Mädchen (S. 53): in eigenen kleinen Hütten machen sie ihre erste Menstruation durch und müssen dann in einer anderen Hütte noch weitere 100 Tage zubringen, ehe sie wieder das elterliche Haus betreten dürfen. Währenddem werden ihre Zähne schwarz gebeizt. Besonderes Verhalten ist für die Teilnehmer am Fange fliegender Fische erforderlich (S. 86f.): sie müssen 100 Tage lang (nach dem Fange?) in einem besonderen Verschlage des Männerhauses wohnen, sich gänzlich des Umganges mit Frauen enthalten, keine Bäche überschreiten, keine Berge

[1] *Globus* LXXXVI (1904), S. 361.

[2] *Zeitschrift für Ethnologie*, 35. Jahrg. 1903, S. 929f.

[3] *Deutsches Kolonialblatt* XIV (1903), S. 524f.

[4] *Petermanns Mitteilungen aus Justus Perthes' geographischer Anstalt.* 49. Bd. (1903), S. 49—60, 83—87.

besteigen u. dgl., sonst würden sie zur Zeit des nächsten Fischfanges sterben.

Mogomog (Mogmok). Eine Geschichte der Mogomog-Insulaner scheint die Sage von dem Herausfischen der Insel Feis zu sein, die *Born* in seinem Artikel: *Zwei westkarolinische Sagen* mitteilt.[1] Interessant ist das Motiv des sich auf eine Zauberformel hin öffnenden Felsens, durch dessen Öffnung man zu der unter dem Meeresgrunde liegenden Insel mit all ihren Bewohnern und all ihrer reichen Vegetation gelangt.

Oleai. Auch von diesen Inseln verdanken wir *Born* einige hierher gehörige Mitteilungen in seinem Aufsatz: *Einige Beobachtungen ethnographischer Natur über die Oleaï-Inseln.*[2] Die Geburten finden in besonderen Häuschen statt (S. 187), ebenso die Menstruationen (S. 188). Eigenartig ist bei vielen Frauen und Mädchen eine Tätowierung auf dem mons veneris, einen Vogel oder einen fliegenden Fuchs mit ausgebreiteten Schwingen darstellend, wobei die Spitze des Schnabels nach der vulva zeigt (S. 187): zweifellos liegen hier besondere religiöse Vorstellungen zugrunde. Beschwörungsformeln, verbunden mit Körperverdrehungen und Händeklatschen, sind für alle Zufälle des menschlichen Lebens üblich. Krankheitsdämonen sollen von dem Kranken durch eine wunderlich geputzte Frau abgelenkt werden, die unter Beschwörungsformeln aufs Meer hinausrudert. Tote werden entweder in einer Art Sarg begraben oder auf hoher See mit Steinen beschwert versenkt (S. 190).

Marianen

In einer zusammenfassenden Monographie: *Die Chamorro*[3] behandelt *G. Fritz* die alte Bevölkerung der Marianen. Bei

[1] *Mitteilungen von Forschungsreisenden und Gelehrten aus den deutschen Schutzgebieten.* 16. Bd. (1903), S. 264—268.

[2] Ebenda 17. Bd. (1904), S. 175—191.

[3] *Eine Geschichte und Ethnographie der Marianen.* Ethnologisches Notizblatt, herausgeg. von der Direktion des Königlichen Museums für Völkerkunde in Berlin, Bd. III, Heft 3 (1904), S. 25—100.

den uns hier interessierenden Abschnitten basiert er hauptsächlich auf Charles le Gobien: Histoire des Iles Marianes.[1] Von den Totengebräuchen ist zu erwähnen, daß das Grab hervorragender Fischer oder Krieger mit Rudern oder Lanzen geschmückt wird (S. 90). Je nach der Todesart kommen die Seelen in die 'Hölle' oder ins 'Paradies', das man sich unter der Erde denkt (S. 91). Schädelkult ist zu konstatieren; den im Hause aufbewahrten Totenschädeln schrieb man früher die Macht zu, Krankheiten zu verursachen oder zu heilen (S. 94). Aus den Totengeistern (*anite*) sind — angeblich erst unter christlichem Einfluß — gespenstische Waldmenschen und Kobolde geworden (S. 92f.). Wenn die Chamorro beim Fischfang tiefes Schweigen bewahren und fasten (S. 92), so beruht das im Grunde genommen nicht auf Furcht vor Geistern, wie Le Gobien und mit ihm der Verfasser voraussetzen, sondern es soll zur Verstärkung der eigenen Zauberkraft dienen.

Marshall-Inseln

Auf die mit der Tätowierung verbundenen religiösen Riten der Marshall-Insulaner kommt *Aug. Kraemer* in einem Aufsatz zu sprechen, der sich betitelt: *Die Ornamentik der Kleidmatten und der Tatauierung auf den Marshall-Inseln nebst technologischen, philologischen und ethnologischen Notizen.*[2] Wir erfahren (S. 14), daß der Tätowierung besondere Götter vorstanden, und daß eine Woche vor dem Akte auf heiligen Steinen Opfergaben niedergelegt wurden. Gesang, Tanz, Trommelschlag begleiten die Zeremonie oder gehen ihr voraus (S. 14—17). Sie findet in einem Haus statt, auf das „der Chef, welcher die Operation vollziehen soll", den Gott herabbeschwört (S. 15). All diese religiösen Riten sollen aber nach dem Verfasser erst sekundär an die Tätowierung angegliedert

[1] 2. Aufl. Paris 1701.

[2] *Archiv für Anthropologie.* Neue Folge. Bd. II (1904), S. 1—28.

sein, als „deren Grundzweck wie allenthalben so auch hier doch in erster Linie der Schmuck des Leibes“ zu betrachten sei (S. 14, 17). Wir begegnen hier einem Grundfehler in den Anschauungen des Verfassers, dessen Arbeiten in deskriptiver Hinsicht so ausgezeichnet sind, in denen wir aber die richtige entwickelungsgeschichtliche Perspektive vermissen. Ist wirklich anzunehmen, daß der letzte Ursprung der Sitte, die Tätowierung mit lauten Gesängen und wildem Trommeln zu begleiten, durch die Erklärung der Eingeborenen gefunden ist, es handle sich darum, „den Schmerz zu übertönen“ (S. 16)? Und sollte sich das Vorrecht der älteren Großhäuptlinge, ihr Gesicht tätowieren lassen zu dürfen, wirklich nur aus dem Bestreben erklären, die Falten und Runzeln des Alters zu glätten (S. 14) — und nicht vielmehr im letzten Grunde auf ihrer größeren Heiligkeit beruhen?[1] Wenn der Verfasser sagt, daß der Jüngling durch die Operation nicht zu den Göttern in nähere Beziehung trete, sondern wie durch einen Ritterschlag ein Mann werde (S. 17), so sei darauf hingewiesen, daß sich beides in der primitiven Weltanschauung vollkommen deckt: die Jünglingsweihen, die den Jüngling zum Manne stempeln, vergeistigen ihn zu gleicher Zeit (siehe hier Bd. 8, S. 540) und bringen ihn in allernächste Berührung mit den Geistern und Ahnen des Stammes. Nur als eine Teilerscheinung der Jünglingsweihen ist aber die Tätowierung zu betrachten, die ja hauptsächlich in dieser Verbindung vollzogen wird, und von hier aus muß man ihrer eigentlichen Bedeutung gerecht zu werden versuchen.

Einiges über Totengebräuche enthält der Abschnitt von *Senfft: Die Marshall-Insulaner*, der sich in *S. R Steinmetz'* Buch: *Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern in Afrika und Ozeanien*[2] S. 425—455 findet. Das Sterbehaus eines Häuptlings wird verlassen; das Boot, das ihn zum Begräbnisplatz gebracht hat, zerbricht man und steckt die Teile

[1] Vgl. dazu auch Preuß *Globus* LXXXVII, S. 399. [2] Berlin 1903.

entweder auf dem Grabe auf oder verteilt sie unter den Stammesgenossen und verwahrt sie sorgsam. Die Leichen gewöhnlicher Menschen sind früher im Meere ausgesetzt worden (S. 438).

Nauru (Pleasant Island)

Von dieser Insel teilt *Antonie Brandeis* ein Märchen mit: *Das Gesicht im Mond.*[1] Ein Mädchen, daß einen Baum zum Himmel emporklettert, macht dort die blinde Mutter des Brüderpaares Sonne und Mond sehend und wählt den Mond zum Gatten. Noch heute kann man sehen, wie sie mit ihm vereint durch den Himmel reist.

Tokelau-Inseln

Über Pupapuka haben wir von *J. J. K. Hutchin* einen kurzen Bericht: *Traditions and some Words of the Language of Danger or Pupapuka Island.*[2] Der Schöpfer dieser Insel und der Ahnherr ihrer Bewohner ist nach der Sage ein Mann, der aus einem im Ozean liegenden und auseinanderberstenden Felsen herauskommt: ein besonderer Typus des Sonnengottes. Auch eine Sintflut als Folge von Gottlosigkeit wird erwähnt.

Samoa-Inseln

In dem sonst so ausgezeichneten Werke von *Aug. Kraemer: Die Samoa-Inseln*[3], das sich „Entwurf einer Monographie" nennt, hat bedauerlicherweise das religiöse Leben der Samoaner keine zusammenfassende Behandlung erfahren. Nur verstreut finden sich einzelne Bausteine dazu. In erster Linie sind es Mythen, wie sie namentlich der erste Band beisteuert, so z. B.

[1] *Ein Märchen der Nauruinsulaner.* Ethnologisches Notizblatt III, Heft 3 (1904), S. 111—114.

[2] *Journal of the Polynesian Society* XIII (1904), S. 172—176.

[3] *Entwurf einer Monographie mit besonderer Berücksichtigung Deutsch-Samoas.* I. Band: *Verfassung, Stammbäume und Überlieferungen.* Stuttgart 1902. XII und 509 Seiten 4°. — II. Band: *Ethnographie.* Stuttgart 1903, X und 445 Seiten 4°.

Schöpfungsmythen (I, S. 95ff.), die Mythe vom Holen des Feuers aus der Unterwelt (I 400ff., II 127), die Sage von der Herkunft des Fischhakens (II 168, 393) u. dgl. m. Interessant ist, daß nach dem samoanischen Glauben die gewöhnlichen Menschen aus Maden hervorgegangen sind, denen die Boten des Sonnengottes Tageloa die Glieder aus dem Leibe gezogen und die Seele eingefügt haben (I 22, 392, 396f.). An vielen Stellen werden die Götter, Heroen und Dämonen gestreift, deren Samoa eine außerordentlich große Anzahl besitzt (I 22—24, 45, 105, 392f.; II 51, 99, 136, 160, 167, 168, 203). Wir hören von Menschenmahlzeiten der Sonne (I 8, 403f.; II 160f.), ein nicht unwichtiger Zug, der sich wohl durch bestimmte Beziehungen zwischen der Sonnenmythologie und dem Seelenglauben erklärt. Über letzteren und den Totenkult bringt das Werk gleichfalls einige Angaben. Gewaltsamen Todes Gestorbene wurden als ruhelose Geister umherirrend gedacht. Daher suchte man die Seele eines solchen noch nachträglich einzufangen, indem man an dem Platze seines Todes ein Stück weißer Tapa ausbreitete und wartete, bis irgendein Tier (eine Heuschrecke, ein Käfer, eine Ameise u. dgl.) darauf gelaufen kam, worauf man schleunigst das Tuch zusammenrollte, um es mit dem Tiere in das Grab des Betreffenden zu versenken. Denn man dachte die Seele des Toten in jenem Tiere verkörpert. Die so zur Ruhe gekommene Seele zog dann ebenso, wie die anderen, von Osten nach Westen (also der Sonnenbahn folgend!) in die Unterwelt. Häuptlingsseelen gelangten nach Pulotu ins Elysium mit dem Lebenswasser, gewöhnliche in den Tartarus, wo das Todeswasser floß (II 108, siehe auch I 45). Die beim Tode eines Häuptlings üblichen Gebräuche (II 103—105) bewegten sich früher in den allgemein bekannten Bahnen (Blutigschlagen des Kopfes, Verstümmelungen, Haarabschneiden u. dgl.). Wichtig ist, daß nach dem Tode der Leib aufgeschnitten wurde, um das kranke Organ, das man eventuell vorfand, herauszunehmen und zu verbrennen, damit die Krankheit nicht noch anderen gefährlich

werden konnte: d. h. man vernichtete den Krankheitsdämon. Der Leichnam wurde dann mit dem Kopf nach Osten begraben, denn im Osten ist das Glück (d. h. das Leben, das mit dem Wiedererscheinen der Sonne verbunden ist, und in unserem speziellen Falle die Auferstehung der Seele). Eine Beziehung zur Sonnenmythologie (Seelensonnenfolge) spricht sich wohl auch darin aus, daß um das Grab Feuer lohten. In Kriegszeiten wurden die Schädel der Verstorbenen aus den Gräbern geholt und entweder im Hause (in einem Korb unter dem Firstbalken) oder in Steinkammern aufbewahrt: eine Sitte, die doch wohl von dem Glauben ausgeht, daß die Seele oder ein Teil derselben hauptsächlich in dem Schädel des Toten ihren Sitz hat. Fügen wir noch hinzu, daß Verfasser auch kurz auf Ordale und Schwüre (II 99), auf Asyle (II 101), auf die Sitte des Tabu[1] und die dabei verwandten Tabuzeichen (II 98f.) eingegangen ist, so haben wir im wesentlichen alles erwähnt, was sein Werk für unsere Zwecke enthält. Wohl wäre noch öfters Gelegenheit gewesen, auf die religiöse Seite von Sitten und Gebräuchen und Anschauungen einzugehen. Daß dies aber nicht geschehen ist, darf uns nicht wundernehmen, wenn wir sehen, wie der Verfasser — mit Unrecht natürlich! — sowohl der Beschneidung (II 61) als auch der Tätowierung (II 65) jede religiöse Bedeutung abspricht (vgl. auch oben S. 525). Auf derselben Stufe steht es, wenn er die 'heiligen Essen' (*umusā*) beim Netzebinden, Haus- und Bootbau, die Glück bringen sollen, nicht für Götteropfer bzw. den Geistern dargebrachte Beschwichtigungsopfer hält, sondern nur als Lohnessen für die Handwerker auffaßt, „freilich in heiliger Handlung dargebracht" (II 183). Es ist nicht recht ersichtlich, was das heißen soll.

[1] Der Sinn des Tabu war in Samoa der, daß die Person, welche einen tabuierten Gegenstand anfaßte, von dem Dämon, dessen Schutz derselbe unterstellt war, bestraft wurde. Hier erscheint also der alte Zauberglauben mit dem Geisterglauben verquickt, wie wir es noch mehr im Abschnitt über Neuseeland sehen werden.

Nicht unerwähnt bleiben darf *O. Sierichs* verdienstvolle Sammlung: *Samoanische Märchen*[1], deren Publikation sich schon durch mehrere Jahre hinzieht. Die Mehrzahl der Geschichten, die zur Klasse der *tagogo* gehören, läßt die naturmythologische Grundlage durchblicken; ich weise besonders auf Erzählung Nr. VI, IX, XI, XIV und XVIII hin, die sämtlich zur Sonnen- oder Mondmythologie gehören. Es muß dies um so mehr betont werden, als dem Sammler selbst dies nicht zum Bewußtsein gekommen zu sein scheint.

Tonga-Inseln

In *Lorimer Fison*'s Buch: *Tales from Old Fiji* (schon oben S. 517ff. besprochen) findet sich außer Erzählungen von Fidschi auch eine tonganische Mythe: „The Beginning of Death" (S. 139—161), die ihrer Frische wegen hervorgehoben werden darf. Hier wird vom Anfang der Schöpfung erzählt, wie Maui (d. i. der Sonnengott) das Land aus dem Meere emporfischt, wie dann später einige der Götter, an ihrer Spitze sein Sohn Ata-longa, das Götterland Bulotu mit seinem Lebenswasser verlassen, um nach dem neuen Land zu ziehen, und wie damit der Tod einkehrt auf Erden. Totenkähne tragen zwar die Seelen nach Bulotu zurück, aber kein Lebender kann es je wiederfinden. Maui sendet den Ausgewanderten Feuer, damit sie sich Nahrung kochen können, indem er es durch seine Boten in denjenigen Baum einschließen läßt, aus dem die Feuerhölzer gemacht werden. Das neue Land aber trägt er auf seinen Schultern, damit es nicht wieder versinkt; die Erde bebt, wenn er im Schlafe nickt. Auf diese ausgewanderten Götter führen die Häuptlingsgeschlechter ihre Herkunft zurück, gewöhnliche Menschen und Sklaven aber sind aus Würmern entstanden.[2]

[1] *Internationales Archiv für Ethnographie* XIII (1900), S. 223—237; XIV (1901), S. 15—23; XV (1902), S. 167—200; XVI (1904), S. 88—110.

[2] Auf der Insel Kiwai, Britisch-Neuguinea, wird der erste Mensch gleichfalls aus einer Made abgeleitet, die aber erst zuvor aus einem Ei herausgekommen ist (*Report of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits*, Vol. V, S. 17).

Niuē (Savage Island)

Abgesehen von dem recht guten Buche *B. Thompsons: Savage Island*[1] ist nicht viel über die polynesische Insel Niuē erschienen. Um so willkommener ist der eingehende Aufsatz von *S. Percy Smith: Niuē Island, and its People*[2], in dem auch die religiösen Dinge zur Sprache kommen, und durch den Thompsons Angaben nach manchen Richtungen hin ergänzt werden. Beiden Berichten entnehmen wir folgendes: an der Spitze der Götter (*tupua*) steht Tagaloa (der Sonnengott), der hier ebenso wie bei den Moriori der Chatham-Inseln als Kriegsgott fungiert (Smith, JPS. XI 195; Thompson S. 84 bezeichnet ihn allerdings als erhabenen 'Schöpfer'). Weiterhin ist der Gott Tu, ein Albino (Smith, JPS. XI 195f.), und der Windgott (ebenda S. 201f.) zu nennen. Neben den höchsten Göttern gibt es noch eine Reihe von Untergöttern (Smith, JPS. XI 196, XII 22ff., 96ff.), die zum Teil auf historische Persönlichkeiten zurückzuführen scheinen oder doch wenigstens mit solchen verschmolzen sind. Im allgemeinen haben sie einen lokalen Wirkungskreis angenommen, Thompson erwähnt sogar (S. 84), daß jedes Dorf einen deus loci besitze, der im Frieden die Pflanzungen und im Kampfe die Krieger beschützt. An die höchsten Götter scheint man sich nur mit Gebeten zu wenden, und Aufgabe des Königs ist es, dies für sein Volk zu tun (Smith, JPS. XI 198ff.). Den Ahnengeistern (und Untergöttern?) wurden dagegen auch Opfer dargebracht, entweder auf kleinen, flachen Hügeln (*tutu*) oder auf heiligen Lichtungen im Walde (Thompson 95f., siehe auch Smith, JPS. XI 198). Es war dies die Aufgabe besonderer Priester, die wohl auch als Zauberer fungierten (Smith, JPS. 197; Thompson 95). Pfeifen war früher verboten, weil es als Stimme der Götter

[1] *An account of a sojourn in Niue and Tonga.* London 1902, VIII und 234 Seiten 8°.

[2] *Journal of the Polynesian Society* XI (1902), S. 80—106, 163—178, 195—218; XII (1903), S. 1—31, 85—119.

galt (Smith, JPS. XI 201). Die Toten ließ man entweder in Booten in die See treiben, eine Sitte, die aus Polynesien noch von den Moriori her bekannt ist, oder man setzte die Gebeine in Höhlen bei oder warf den Leichnam einfach in die See (ebenda 207, Thompson 51). Für die Seelen der Toten dachte man sich zwei verschiedene Aufenthaltsorte, die guten (d. h. tapferen, mutigen, freundlichen) kamen in den Himmel Ahohololoa, die anderen in die Unterwelt Po, zu der man im Westen, dem Untergangsorte der Sonne, gelangte (Smith, JPS. XI 197, Thompson 94). Man unterschied zwei Himmel: der untere war Aho-hololoa oder Ahonoa, das Land des ewig währenden Tageslichtes; der zweite darüber hieß Motu-o-Hina, in dem sich Sonne, Mond und Sterne befinden (Smith, JPS. XI 197, XII 90). Obwohl man den Seelen besondere Aufenthaltsorte zuschrieb, fürchtete man sie doch, da sich aus ihnen die bösen Geister rekrutierten. Deshalb suchte man sie nach Möglichkeit unschädlich zu machen: man breitete ein Stück Tapa neben der Leiche aus und suchte die Seele ebenso, wie in Samoa (siehe oben S. 527), in Gestalt von kleinen Tieren einzufangen, die man mit der Leiche begrub (Smith, JPS. XI 206f., Thompson 52); man legt noch heute große Steinblöcke auf die Gräber, um die Totenseelen am Wiedererscheinen zu hindern (Smith, JPS. XI 207; Thompson 52); ja man redet schon den Sterbenden zu, auch ja ganz wegzugehen, und sucht sie durch Speisegeschenke zu bewegen, das zu versprechen (Thompson 52). Anderseits ruft man sie aber auch um Schutz an, wie z. B. die Witwen die Seelen ihrer Gatten (Thompson 94f.). Bei Krankheiten opfert man die *moko* genannte Eidechsenart den Göttern (Smith, JPS. XI 201); vielleicht geht dieser Brauch auf einen verblaßten Abwehrzauber zurück, falls man in Eidechsen der genannten Art Krankheitsdämonen verkörpert sah, wie die Maori in der *kakariki*-Eidechse (vgl. dazu unten S. 553). Dafür spricht ein bestimmter Vernichtungszauber der Niuē-Insulaner (Thompson 98): danach wird eine *moko*-Eidechse in ein Behältnis

eingeschlossen, am Fuße einer Kokospalme vergraben und die Verwünschung gesprochen, daß jeder, der von dem Baume Kokoswasser trinkt, umkommen soll. Hier soll doch offenbar durch die Eidechse in den Kokosbaum und seine Früchte eine gefährliche Substanz hineingetragen werden. Ein anderer Vernichtungszauber bezieht sich auf die Fußspuren des Feindes (Thompson 97). Als Gegenzauber dienen freiwillige Speisebeschränkungen (Thompson 98): Fasten erhöht eben die eigene Zauberkraft, die zur Überwindung fremden Zaubers nötig ist. Mancherlei Wort- und Sachzauber findet nach der Geburt statt, um das Kind in allem kräftig zu machen: es wird gebadet, Stücke von schnellen Vögeln u. dgl. werden ihm in den Mund gesteckt usw. Beschneidung des Kindes wird nur noch symbolisch mit dem Finger vorgenommen (Smith, JPS. XI 203; Thompson 92). Ein Schlachtzauber besteht darin, die Speerspitzen ins Feuer zu halten (Smith, JPS. XI 212). Über einen eigenartigen Talisman (*alito, palā-hega*), von dem die Wohlfahrt der ganzen Insel abhing und der Ṭagaloa, die Sonne, zu repräsentieren schien, berichtet Smith (S. 175f.): er mußte, wohleingewickelt, unter dem Dach aufgehängt und durch ein darunter angezündetes Feuer warm gehalten werden; wurde die Hülle abgenommen und der Talisman selbst feucht, so kam Unglück über die Insel (die Zauberkraft der durch den Talisman repräsentierten warmen Sonne wurde eben dadurch aufgehoben). Interessant ist es zu beobachten, wie der alte auf dem Zauberglauben basierende Schwur heutzutage in gleicher Form auf die Bibel abgelegt wird (Thompson 96f.). Daß das Kawatrinken eine religiöse Zeremonie ist, können wir innerhalb Polynesiens nur hier in Niuē konstatieren (Thompson 95, nicht ganz klar Smith, JPS. XI 201). Die religiöse Bedeutung der Kawa folgt auch daraus, daß ein Stück grüner Kawa, zu beiden Seiten der Speerspitze befestigt, die Feinde mit Blindheit schlägt (Thompson 97f.). Reste von Totemismus scheinen sich in bestimmten heiligen Tieren der einzelnen Dörfer erhalten zu haben (Thomp-

son 93). Ein nicht unbeträchtlicher Niederschlag von Naturmythen findet sich unter den einheimischen Überlieferungen, die *Pulekula* und *Mohe-lagi* für Smith aufgezeichnet haben (JPS. XII 22—31, 85—119); doch sind die Mythen vielfach aus mehreren alten Stücken zusammengesetzt, wenig durchsichtig oder nur noch in Resten vorhanden. Nicht unwichtig ist ein Exemplar der bekannten, zur Sonnenmythologie gehörigen Walfischmythe, nur daß es hier eine Frau ist, Gini-fale, die die Sonne repräsentiert und verschluckt wird (S. 100ff.). Einige Schöpfungsmythen bekannterer Art steuert Thompson bei (S. 84—87).

Hervey- oder Cook-Inseln

Über den berühmten Zeremonialplatz (*marae*) Arai-te-tonga auf Rarotonga berichtet *S. Percy Smith* in seinem Artikel: *Arai-te-tonga, the ancient marae at Rarotonga*[1], unter Beifügung eines Situationsplanes. Auf diesem Marae wurden die religiösen Opfer (auch Menschenopfer), das jährliche Fest der ersten Früchte, die Salbung des Oberhäuptlings (*ariki*) und andere Zeremonien vollzogen.

Ein Phallusemblem (*rei*) von Atiu beschreibt *W. E. Gudgeon* in einer Notiz, betitelt: *Phallic emblem from Atiu Island.*[2] Es besteht aus ganz altem Holz (auf der beigegebenen Abbildung ist es fälschlich als Stein bezeichnet), wurde ausschließlich von Kriegern (*toa*) um den Leib getragen und räumte ihnen Rechte über jede beliebige Frau ein. Die Neuseeland-Ornamente gleichen Namens haben daher vielleicht auch gleiche Bedeutung.

Gesellschafts-Inseln

Die Insel Raiatea und ihre Bewohner behandelt *P. Huguenin* in einem ausführlichen Aufsatz: *Raiatea la Sacrée.*[3]

[1] *Journal of the Polynesian Society* XII (1903), S. 218—220.

[2] *Journal of the Polynesian Society* XIII (1904), S. 210f.

[3] *Bulletin de la Société Neuchateloise de Géographie* XV (1902—1903), S. 1—246.

Er kommt dabei auch auf religiöse Dinge zu sprechen. In dem Abschnitt „Religion et mythes“ (S. 160—165) erfahren wir allerdings nichts wesentlich Neues über Götter, Idole, Opferplätze (*marae*) und Priester der Gesellschafts-Inseln[1], höchstens daß der Gott Oro speziell für Raiatea als Nationalgott in Anspruch genommen wird. Ebensowenig neu ist das, was über Tabu und die Gesellschaft der Arioi (Areoi) gesagt wird (S. 184—189). Nicht unwichtig scheint mir dagegen der Abschnitt über „La mort et les rites funéraires, croyances relatives à la vie future“ zu sein (S. 173—179). Danach wurden früher die Toten nächtlicherweile in Felsenhöhlen beigesetzt, während sie heutzutage unter christlichem Einfluß hinter den Häusern, und zwar mit Vorliebe unter einem großen Baume beerdigt werden. In Übereinstimmung mit der alten Sitte werden ihnen aber immer noch alle die Sachen, die sie zuletzt benutzt haben, und auch etwas Speise ins Grab mitgegeben. Alte Gebeine, die man zufällig in Felsverstecken auffindet, werden verbrannt, um den eventuell in ihnen wohnenden gefährlichen Totengeist (*tupapau*) zu vernichten. Das Schicksal der Seelen hängt nach altem Glauben von mancherlei Umständen ab. Die Seelen von Schiffbrüchigen gehen häufig in Trepangfische ein. Die Seelen der eines natürlichen Todes Gestorbenen fliegen zunächst zu einer bestimmten Gruppe von Felsen: auf Tahiti und Morea sind es zwei, auf Raiatea drei. Blind, wie sie sind, hängt es vom Zufall ab, ob sie den Felsen des Lebens oder den des Todes berühren. Im letzteren Falle bedeutet es ihre Vernichtung. Anderenfalls kommen sie zur Toteninsel Tupai im Nordwesten, die sie aber auch zeitweise verlassen können, um die Lebenden zu beunruhigen. Dasselbe gilt für die Seelen der im Kampfe Gefallenen, die oft die Gestalt von Meervögeln annehmen und durch ihre nächtlichen Schreie die Menschen erschrecken. Außerdem gibt es noch eine Unterwelt (*rohutu*),

[1] Vgl W. Ellis *Polynesian Researches*, New Ed., I (1853), S. 321ff.

die in ewige Nacht getaucht ist, und zwar zerfällt sie in ein Purgatorium (*rohutu namua*) und eine höhere Sphäre (*rohutu noanoa*), wo die Seelen einen ewigen Tanz aufführen.[1] Aus einer gewissen Klasse von Seelen gehen böse unterirdische Geister hervor (*oromatua*). Durch Klappern mit Muscheln hinter der Leiche her suchte man den Totengeist von der Rückkehr abzuhalten. An gewisse einbalsamierte Schädel (gleichfalls *oromatua* genannt) wurden bei bestimmten Zeremonien Gebete von Priestern gerichtet. Mancherlei abergläubische Ideen leben noch heute im Volke fort: der Ruf des Holzspechtes über jemandes Haupt bedeutet Tod; das nächtliche Zirpen der grünen Berggrille in der Nähe der Wohnungen kündigt eine frohe Botschaft an. Über die S. 141—155 geschilderte Zeremonie des Feuertretens siehe oben S. 519f. Eine Sage von Tahiti über den Riesen Honoura wird S. 233—238 mitgeteilt.

Paumotu-Inseln

Den Anfang einer Reihe von Gesängen, wie sie bei der Geburt eines Häuptlingssohnes auf der Anaa-Insel gesungen werden, teilt *S. Percy Smith* unter dem Titel: *Some Paumotu chants* im Originaltext und in englischer Übersetzung (von *Ch. Garbutt*) mit.[2] Da sie bis zum Beginn aller Dinge zurückgehen und den Neugeborenen seiner Abstammung nach an die Götter anknüpfen, so sind sie nicht ohne religionswissenschaftliches Interesse.

Oster-Insel

Über eigenartige, aus gekrümmtem Holz geschnitzte Idole von der Oster-Insel, menschliche Figuren mit Eidechsenköpfen und ebensolchen Schwänzen, rattenartige Figuren u. dgl. darstellend, handelt *J. Edge-Partington* in einem Artikel:

---

[1] Eine ganz andere Rolle spielt *rohutu noanoa* bei Ellis a. a. O. S. 397.

[2] *Journal of the Polynesian Society* XII (1903), S. 221—242.

A „Domestic Idol" from Easter Island (Rapa-nui)[1] und — dadurch angeregt — *H. St. George Gray* in einer Mitteilung, betitelt: *Another Type of „Domestic Idol" from Easter Island.*[2]

Eine Notiz von *J. L. Young* bringt: *Remarks on Phallic Stones from Rapanui.*[3] Es handelt sich um scheibenförmige Steine, die beiderseits mit Darstellungen der weiblichen vulva graviert sind. Unter die Hühner gelegt, erhöhen sie die Ergiebigkeit der Eier. Im übrigen spielten sie bei der Zeremonie der Verlängerung der Clitoris der jungen Mädchen eine Rolle, wahrscheinlich auch hier, um die Fruchtbarkeit auf zauberhafte Weise zu sichern. Übrigens besaß jeder Clan nur einen solchen Stein, der den Namen der Ahnherrin führte; er stand also auch zum Ahnenkult bzw. Seelenglauben in Beziehung.

Neuseeland

Erfreulicherweise ist in Neuseeland während der letzten Zeit eine ganze Masse wichtigsten Materiales auf religionswissenschaftlichem Gebiete gesammelt worden, wie man es kaum noch erwarten durfte, und zwar ist diese hochverdienstliche Sammeltätigkeit in der Hauptsache mit dem Namen eines einzigen Mannes, *Elsdon Best*, verbunden, der unter dem Tuhoe-Stamme, einem Bergvolk im Innern der Nordinsel, lebt, und dem wir eine ganze Reihe von Aufsätzen verdanken. Diese Sammlungen sind um so wichtiger, als sie vielfach mit dazu beitragen werden, die Spuren der älteren melanesischen Bevölkerung auf Neuseeland zu verfolgen.

---

[1] *Man.* A monthly Record of Anthropological Science. Published under the Direction of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. IV (1904), Nr. 46, S. 73 f.

[2] Ebenda Nr. 96, S. 148.

[3] *Occasional Papers of the Bernice Pauahi Bishop Museum of Polynesian Ethnology and Natural History.* Vol. II, Nr. 2 (Director's Report for 1903). Honolulu 1904. S. 31 f.

Zwei kleinere Aufsätze sind hier zunächst zu nennen. Der eine, betitelt *The Uhi-Maori or Native Tattooing Instruments*[1], bringt außer der Beschreibung von Tätowierinstrumenten auch einige Angaben über Tätowiergebräuche und die mit Tätowierung verbundenen Anschauungen. Die tiefe religiöse Bedeutung, die dem Tätowieren innewohnt, spricht sich z. B. darin aus, daß früher beim Tätowieren der ältesten Häuptlingstochter (und ebenso wahrscheinlich auch des ältesten Häuptlingssohnes) ein Menschenopfer dargebracht wurde, „in order to give force, renown, prestige to the tattooing" (S. 170). Dasselbe gilt übrigens auch für das Durchbohren der Ohren! Soweit die zu tätowierenden Personen eine hohe soziale Stellung einnahmen, waren sie während des Aktes einschließlich der Operateure außerordentlich *tapu* (S. 167, 169), und der Platz, wo die Tätowierung stattfand und das heilige Blut vergossen wurde, blieb oft Generationen lang tapuiert (S. 170). Um das Tapu von den an der Zeremonie teilnehmenden Personen zu nehmen, war ein besonderer mit Zauberformeln verbundener Ritus nötig, wobei ein heiliges, durch Reiben vom Priester hergestelltes Feuer angezündet wurde, dessen Name *(ahi tute, ahi rokia)* darauf hinweist, daß wir es hier mit einem Vertreiben der gefährlichen, beim Tätowieren ausgelösten Mächte (Zaubermächte) zu tun haben (S. 171). Während der Operation versammelten sich ringsumher Leute, um bestimmte Lieder zu singen (S. 169f.), die angeblich nur den Patienten aufmuntern, im letzten Grunde aber wohl zauberkräftig wirken sollten (vgl. oben S. 524f.).

Der andere kleinere, aber außerordentlich interessante Aufsatz, der sich *Notes on the Custom of Rahui*[2] benennt, behandelt bestimmte Tapugebräuche, und zwar Verbote gegen das Betreten gewisser Örtlichkeiten oder gegen das Verwenden

[1] *Journal of the Polynesian Society* XIII (1904), S. 166—172.

[2] *Its Application and Manipulation, as also its supposed Power, its Rites, Invocations and Superstitions.* Journal of the Polynesian Society XIII (1904), S. 82—88.

gewisser Früchte, Vögel, Fische u. dgl. Alle Orte, wo vornehme Personen gestorben waren, Schlachtfelder und Flüsse, die vom Blute der Kämpfenden gerötet waren, galten als *tapu*. Die Erzeugnisse solcher Örtlichkeiten durften nicht angerührt werden. Ebenso konnte aber auch ein Pfad tapuiert und für jeden Verkehr gesperrt werden, es konnten die Produkte des Waldes oder der Anpflanzungen, sowie die Plätze der Ockergewinnung von hohen Häuptlingen u. dgl. unter Tapu gestellt werden. Gewöhnlich wird das Tapu durch ein besonderes Zeichen (*rahui*) angedeutet, durch einen Pfosten, der mit einem Farnbündel oder einem Häuptlingsmantel behangen wurde, oder durch einen in den Weg gelegten Holzklotz und ähnliches. Mit der Anbringung dieses Zeichens ist natürlich eine besondere religiöse Zeremonie verbunden: durch eine symbolische Geste wird dabei eine Grube gegraben, in der alle die sterben sollen, die gegen das Verbot handeln. Danach wird der Behang des Pfostens (*maro*) abgenommen und mit einem Stein zusammen sorgsam in einiger Entfernung verborgen. In diesen Gegenständen (*kapu*) glaubt man die übernatürliche Macht, die Zauberkraft des Tapupfostens verkörpert; deshalb darf sie kein Unberufener finden, damit er sie nicht vernichten kann. Der Pfosten wird darauf mit einem neuen Behang versehen, der aber ist ohne zauberkräftige Bedeutung. Vereinzelt wurden auch Menschenopfer dargebracht und der Kopf des Getöteten auf den Pfosten aufgesteckt, ja es konnte auch ein solcher Kopf allein als Tapuzeichen dienen — eine deutliche Verquickung des alten Zauberglaubens mit dem Seelenglauben. Wenn ein tapuiertes Stück Land, ein solcher Fluß, solche Nahrungsmittel oder Pflanzen nicht fruchtbar genug erschienen, dann wurde das *kapu* des Tapupfostens hervorgeholt und zusammen mit einer besonderen materiellen Repräsentation der Lebenskraft jener Dinge (*mauri*) zu einem heiligen Feuer gebracht, um dort in bestimmter Zauberzeremonie wieder gestärkt zu werden.

Auch in einem Aufsatze *Food Products of Tuhoeland*[1] finden mancherlei auf die Nahrung und den Nahrungserwerb bezügliche religiöse Anschauungen und Gebräuche Erwähnung. Unter anderem ist der Aal mit solchen verbunden (S. 65ff.), ohne daß sich schon jetzt ein klares Bild davon gewinnen ließe. Wie sämtliche Fische, so hat auch der Aal seinen Ursprung in Tangarao, dem neuseeländischen Wassergott. Man glaubt, daß beim Kochen der Aale Tangaroa selbst in ihnen vernichtet wird.[2] Es gibt aber auch einen eigenen Aalgott, Tuna oder Puhi genannt, der bei Anwendung von Zaubersprüchen zugleich als Schutzgott für Seefahrer fungiert. Ferner existieren verschiedene Mythen über Aalungeheuer. Die Lebenskraft (*mauri*), die gedeihliche Entwickelung der Menschen, Tiere und Pflanzen innerhalb des einzelnen Stammesgebiets dachte man sich früher in bestimmten Gegenständen (Felsblöcken, Bäumen, Holzklötzen u. dgl.) verkörpert.[3] So gab es auch solche Talismane, solche Quellen der Wohlfahrt für Aale, die oft an den Wehren aufgestellt waren. Ähnlich werden z. B. auch in Westaustralien an bestimmten Felsblöcken oder Steinhaufen Zeremonien zur Vermehrung der Nahrungsquellen ausgeführt (vgl. hier Bd. 8, S. 548, 549), und wir haben es dabei jedenfalls mit einer Übertragung der menschlichen Seelenfelsen auf die ganze Natur zu tun. Die verschiedensten Hand-

[1] *Being Notes on the Food-supplies of a Non-agricultural Tribe of the Natives of New Zealand; together with some Account of various Customs, Superstitions etc., pertaining to Foods.* Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute 1902, Vol. XXXV (issued July 1903), S. 45—111.

[2] Ebenso sagt man von einem Baume, der im Walde gefällt wird: „Tane ist gefallen"; denn Tane ist der Ursprung und Schutzgott der Wälder (Best *Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute* 1903, Vol. XXXVI, S. 18).

[3] Man vergleiche über *mauri* und die damit verknüpften Vorstellungen: E. Best *Journal of the Polynesian Society* X 2ff., XIII 218ff., 227; W. K. Goldie *Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute* XXXVII 7ff.

lungen beim Nahrungserwerb werden von Zaubersprüchen begleitet, so das Graben der Farnwurzeln (S. 51), das Pflanzen der Kürbisse (S. 62), der Aalfang (S. 70f). Die ersten Früchte erfordern besondere Zeremonien und werden den Göttern geweiht (S. 51, 70, 93, 103). Die Samen werden mit Vorliebe zur Vollmondszeit in die Erde gelegt, um eine gute Ernte zu sichern (S. 62); gewisse Mondtage sind von vornherein sowohl dafür wie für den Aalfang unglücklich (S. 98). Die Kenntnisse des Kochens bzw. Dünstens der Speisen werden der Vermittelung Rongo-mauis zugeschrieben (S. 90). Um gedünstete ('cooked') Speisen ist ein ganzer Kranz von Verboten gewoben. Tapuierte Personen dürfen sie nicht mit der Hand berühren, sondern müssen gefüttert werden oder Holzgabeln benutzen (S. 92). Gedünstete Speisen, zur Zeit des Vogelfangs in den Wald gebracht, verscheuchen die Vögel (S. 93f.). Reste von gedünsteter Speise, auf Reisen zu fremden Stämmen mitgenommen, schützen gegen Zaubereinflüsse, vernichten also fremden Zauber (S. 95). Es spricht daraus eine Anschauung, die der gedünsteten Speise in besonderen Fällen eine gefährliche Wirkung zuschreibt[1], wohl deshalb, weil man glaubt, daß die Speise durch das Dünsten vergeistigt wird.[2] Anderseits ist die gedünstete Speise auch völlig zum Mittel geworden, um — unter dem nötigen Zeremoniell genossen — das Tapu von einer Person oder Sache zu nehmen. Diese sekundäre Bedeutung in ihrer Entwickelung näher zu verfolgen, wäre recht lohnend. Besondere Riten sind erforderlich, um heilige Speisen (d. i. Speise für die Toten oder Priester u. dgl.) als gewöhnliche Nahrung verwendbar zu machen (S. 94f.) oder um die von einem anderen Stamme geschenkte Speise ihrer eventuellen gefährlichen Zauberkraft zu

[1] Siehe dazu auch noch E. Best *Journal of the Polynesian Society* VII 135 und unten S. 547 vgl. 543.

[2] Man vergleiche dazu z. B. das Dampfbad der Indianer, das meines Erachtens ganz anders erklärt werden muß, als Preuß es tut (*Globus* LXXXVII, S. 417).

entkleiden (S. 95f.). Die Kochsteine sind gesuchte Mittel, um ihren Benutzer bezaubern zu können (S. 97). Größere Feste (*hakari*) mit fremden Gästen sind gleichfalls mit allerlei Speiseriten verbunden (S. 103ff.): beim Auftragen der gedünsteten Speisen für die Gäste werden Zauberlieder gesungen, und die Gäste selbst suchen sich durch verschiedenartige Gebräuche vor Zaubereinflüssen zu schützen. Auch bei der Ankunft des Boten, der zu dem Feste einlädt, sind schon derartige gegenseitige Vorsichtsmaßregeln üblich.

Zauberhandlungen spielen auch in einem größeren Aufsatz, der sich auf den Verkehr der Geschlechter bezieht und *Maori Marriage Customs*[1] betitelt ist, eine hervorragende Rolle. Wir hören von Liebeszauber (S. 35ff.), bestehend entweder darin, daß man dem begehrten Gegenstand der Liebe ein vom Priester geweihtes Zaubermittel in den Mund steckt, oder im Absenden eines Vogels (*miromiro*) an den fernen Geliebten (bzw. an die Geliebte), natürlich unter den richtigen Zauberformeln. An die Stelle des Vogels kann auch eine Feder treten, die man einem günstig wehenden Wind übergibt; vorher muß sie unter dem linken Schenkel durchgezogen sein, um die nötige Zauberkraft zu besitzen (vgl. dazu unten S. 544, 1). Schon während der Tätowierung der jungen Männer werden Zauberlieder über sie gesungen, um sie begehrt zu machen. Zauberliedern begegnen wir auch beim Hochzeitsfest Vornehmer, wo sie am Hochzeitsofen (*umu kotore*) vom Priester vorgetragen werden (S. 44). Gehört die Braut einem fremden Dorfe an und wird sie von ihren Angehörigen dem zukünftigen Manne zugeführt, so wird für diese ein besonderes Haus errichtet, das bei Ankunft der Gäste erst von deren Priester

[1] *Being Notes on Ancient Maori Customs, Ritual and Sociological, connected with Courtship, Marriage, and Divorce, together with Some Account of the Levirate, and of many Superstitious Beliefs, and Ancient Animistic Myths connected with the same, as held and preserved by the Maori Peoples of the Tuhoe Tribe.* Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute 1903, Vol. XXXVI (issued Aug. 1904), S. 14—67.

durch bestimmte Zauberhandlungen bewohnbar gemacht werden muß (S. 46f.). Männer, die verreisten, sicherten sich früher die Treue ihres Weibes durch Zauberformeln, die jedem eventuellen Liebhaber Verderben brachten (S. 56). Beim Tode ihres Gatten wurde von den Witwen früher öfters Selbsterdrosselung als Ausdruck der Trauer geübt (S. 62). Ehescheidung kann durch Baden an der geheiligten Wasserstelle des Dorfes unter Anwendung eines besonderen Zauberliedes erreicht werden (S. 56, 60f.). Diese Zeremonie tötet die Liebe der in Frage kommenden Personen zueinander und heißt *toko*; dasselbe Wort bezeichnet den Akt, durch den der alte Sonnengott Tane den Vater Himmel von der Mutter Erde trennte und emportrieb, denn diese Trennung wird mythologisch als die erste Ehescheidung betrachtet (vgl. auch S. 17). Überhaupt überträgt man die menschlichen Verhältnisse auf die Götterwelt: die Sonne (männlich) hat zwei Frauen, das Sommer- und das Wintermädchen (S. 18) usw. Von einer göttlichen Ehe stammt auch die Menschheit ab, Tiki oder Tane — beides alte Sonnengötter — sind die Ahnherren der Menschen. Der Tuhoe-Stamm leitet sich von einem Kind des Himmelsnebels (weiblich) mit dem Berge Te Maunga ab. Vor der eigentlichen Weltschöpfung aber existierten im Chaos doppeltgeschlechtliche Wesen (S. 16f.). Beiläufig wird noch eine Sage von der Himmelsjungfrau mitgeteilt, die zur Erde herabkommt, um zu baden, dort das Weib eines Mannes wird, bei dem sie jede Nacht weilt, schließlich ihn aber für immer verläßt, weil er das Geheimnis verrät; heute noch sieht man ihn in der Form eines Regenbogens, wenn seine Geliebte, die Nebelgöttin, erscheint (S. 18f.).

Eine weitere umfangreiche Arbeit *Notes on the Art of War, as conducted by the Maori of New Zealand*[1] bringt wichtiges

[1] *With Accounts of various Customs, Rites, Superstitions etc., partaining to War, as practised and believed in by the ancient Maori.* Journal of the Polynesian Society XI (1902), S. 11—41, 47—75, 127—162, 219—246; XII (1903), S. 32—50, 65—84, 145—165, 193—217; XIII (1904), S. 1—19, 73—82.

Material über die mit Kriegern und Kriegszügen verknüpften religiösen Vorstellungen und Zeremonien. Der letzte Ursprung des Kampfes wird in einem mythischen Streit zwischen den Kindern Rangis und Papas, des Himmels und der Erde, gesehen (JPS. XI 12f.). Unter den Ursachen für die außerordentlich zahlreichen und tapfer durchgeführten Kriege der Maori untereinander fungieren auch religiöse Dinge: Verwünschungen des Gegners (*kanga* oder *kai-upoko*, S. 13f.), das Ausgraben und Verzehren eines Toten (S. 15), Zaubereien, das Wegfangen eines anderen Stammesangehörigen für ein Menschenopfer (S 16), das Verwenden der Knochen Erschlagener oder Ausgegrabener zu Fischhaken, Speerspitzen u. dgl. (S. 17). Die Ausbildung des jungen Kriegers ist mit religiösen Riten gepaart. Schon gleich nach der Geburt wird ein Knabe an der heiligen Wasserstelle des Dorfes einer besonderen Zeremonie (*tu-ora*) unterzogen, die ihm Lebensfülle, Kraft, Mut, Geschicklichkeit bringen und ihn dem Dienst des Kriegsgottes Tu oder auch einem speziellen Rachegedanken weihen soll (S. 20f., 139f.). Eine ähnliche Zeremonie (*tohi*, auch *tua* genannt) findet statt, wenn das Kind zu sprechen beginnt, um es auch ja vor allen unsichtbaren Gefahren zu schützen (S. 22f.). Gleichzeitig muß es ein Steinchen verschlucken, „to harden the child" (S. 24). Dieselbe Zeremonie wurde auch über Erwachsene vor und nach dem Kampfe ausgeführt. Dabei wurden die zu Weihenden mit einem bestimmten ins Wasser getauchten Zweig vom Priester auf die rechte Schulter geschlagen. Die Aussprechung besonderer Zaubersprüche (*kawa taua*) über die versammelten Krieger ging voraus (XII, S. 65ff.). Die rechte Seite des Mannes ist der Sitz seiner Zauberkraft (*mana*) und folglich bis zu einem gewissen Grade *tapu* (XI, S. 25), die linke dagegen ist frei davon (*noa*), und aus diesem Grunde trägt man die (gedünstete) Nahrung auf dem Kriegspfade in der linken Hand (S. 49, 71), weil sie, in der rechten Hand getragen, das auf dieser ruhende Tapu verletzen und die Kraft

des rechten Armes vernichten würde. Umgekehrt werden die Waffen vom Krieger nur in der rechten Hand getragen, allem Anscheine nach, weil ihnen in der linken Hand alle Kraft genommen worden wäre. Denn die linke Seite des Mannes ist die weibliche Seite (*tama-wahine*), die Seite des Todes und jedes Unglücks[1], während die rechte, die männliche Seite (*tama-tane*), mit Leben und Gesundheit aufs engste verbunden ist (S. 243). Das spricht sich auch in bestimmten Vorbedeutungen aus, worüber weiter unten (S. 546) Näheres mitgeteilt wird. Das volle Verständnis für diese Verbindung des Männlichen mit dem Leben, des Weiblichen mit dem Tode werden wir erst unten (S. 551) gewinnen, und gleichzeitig werden wir (S. 557) das Leben mit dem Osten, dem Aufgang der Sonne, den Tod mit dem Westen, dem Untergang der Sonne, verknüpft sehen. Dadurch ergeben sich die Gleichungen: Osten = rechts = männlich = Leben; Westen = links = weiblich = Tod. Daher also der Gegensatz zwischen der rechten und der linken Seite des Kriegers, der sich auch in den Weihen vor dem Auszuge zum Kampfe kundgibt. Um die kriegerische Tüchtigkeit eines ganzen Volkes oder eines einzelnen Mannes dauernd zu erhalten, wird ein materielles Zeichen (ein Stein u. dgl.) zu ihrem Repräsentanten (*ahua*) gemacht und an einem geheiligten Orte verborgen (S. 27). Daneben gilt es aber für den einzelnen Krieger, jede Tapuverletzung zu vermeiden, denn darüber wacht der „trübäugige Tu“ und sendet allerlei körperlichen Schaden (S. 48). Zu den Tapuverletzungen gehört es, wenn man von der Speise ißt, die der älteste Häuptlingssohn oder die älteste Häuptlingstochter übrigläßt oder die für einen Gott (Dämon, *atua*) bestimmt ist (S. 49), oder wenn man irgendeinen Ritualgegenstand berührt (S. 50). Priester, die an

[1] Die mit der linken Seite verbundene Gefährlichkeit spricht sich auch in ihrer Verwendung bei mancherlei Zauberhandlungen aus (S. 34), wo es sich um Überwindung böser Einflüsse u. dgl. handelt. Sie dient gewissermaßen als Abwehrzauber.

Plätzen schlafen, die sonst von Frauen benutzt werden, verlieren ihre Prophetie, ihre Zaubermacht[1], und können folglich den Kriegern ihres Stammes nichts nützen. Um die Teilnehmer eines Kriegszuges vor den Konsequenzen übler Taten und Gedanken zu schützen, gibt es allerlei Mittel: sie müssen zwischen den Beinen eines Priesters durchgehen, oder eine Frau muß über sie treten, während sie am Boden liegen[2] (S. 51), oder die Sünden werden in einen „Stab des Todes" gezaubert, dessen Vernichtung durch Umwerfen symbolisch angedeutet wird, während der „Stab des Lebens" aufrecht in der Erde stehen bleibt (XII 68f.). Weiterhin sucht man vor dem Betreten des Kriegspfades durch Divinationen und durch Beachtung von Vorbedeutungen über das Schicksal des Unternehmens Aufschluß zu erhalten (XI 28ff.). Ein besonderer Brauch, *niu* genannt, besteht im Werfen von Farnstengeln. Auch der Rauch eines Feuers wurde dazu benutzt (S. 38) oder die Gruppierung von Mond und Sternen zueinander (S. 31f., 35) und verschiedene Himmelserscheinungen (S. 32, 38). Namentlich sind es aber die Dämonen (*atua*), die durch ihre Medien, die Seher (*matatuhi*), orakelhafte Prophezeiungen machen. Gewöhnlich geschieht die Mitteilung in Träumen, und in der Regel wird das Kriegsglück an die Bedingung geknüpft, einen bestimmten belebten oder unbelebten Gegenstand (*papa*) entweder zu töten oder zu fangen oder zu sehen. Unter den Sehern, die vom Dämon besessen gelten (S. 68), gibt es auch solche weiblichen Geschlechts. Die materiellen Verkörperungen der Dämonen, von denen eine ganze Anzahl namhaft gemacht wird (S. 63ff.), werden oft an dem heiligen Platze des Dorfes aufbewahrt und dort konsultiert (S. 68). Vorbedeutungen spielen natürlich auch noch auf dem Kriegszuge selbst eine große Rolle, und für den einzelnen geben sie sich besonders durch konvulsivische Zuckungen u. dgl. (*takiri, tamaki*)

[1] Siehe dazu unten S. 551.

[2] Siehe dazu unten S. 553.

zu erkennen, die, im rechten Arm oder in der rechten Hand gespürt, Glück bedeuten, links dagegen Unglück (S. 34), ganz entsprechend der sonstigen Bedeutung von rechts und links, worüber schon gehandelt ist.[1] Wenn nun auch alle Vorbedeutungen günstig sind, so gehören zum Erfolge eines Kriegszuges doch noch mancherlei andere Riten. An einem besonderen heiligen Feuer (*horo kaka*) wurde eine einzelne Kumaraknolle geröstet und vom Priester als Opfer für die Götter (richtiger wohl: für den speziellen Kriegsdämon) verzehrt, während die Speisereste in einem heiligen Sack vom Priester oder seinem Assistenten in den Krieg mitgeführt wurden (XII 70f.), sicherlich als Schutzmittel. Denn angesichts des feindlichen Forts wird später der Sack in der Richtung auf das Fort zu geöffnet, und wenn dann durch Zauberformeln die Seelen (*wairua*) der Feinde in den Sack gebannt sind, werden sie durch andere Zauberformeln darin vernichtet; von den Speiseresten aber erhält jeder Krieger ein Stückchen, um es im Gürtel zu tragen und dadurch furchtlos und scharfsichtig zu werden (S. 72).[2] Zu den wegen ihrer zauberhaften Wirkung notwendigen Vorbereitungen auf den Kriegszug darf auch der Kriegstanz gerechnet werden, bei dem allerlei Mißgeschick von übler Vorbedeutung ist (S. 74ff.). Mit einer besonderen Zauberformel wird ferner der Kriegsgürtel (*maro*) angelegt (XI, S. 70), und ebenso werden über die Waffen Zauberformeln gesprochen, um sie wirkungsvoll und verderbenbringend zu machen (XII, S. 34). Selbst eine kleine Wunde, von solcher Waffe beigebracht, ist tödlich. Daher spricht man solche Zauberformeln auch oft kurz vor dem Gebrauch nochmals über die Waffe, wobei ihr Halten vor den Mund und ihr gelegentliches Bespucken augenscheinlich zur

[1] Über Omina u. dgl. siehe außerdem einen ausführlichen Aufsatz von Best, betitelt *Omens and Superstitious Beliefs of the Maori*, Journal of the Polynesian Society VII (1898), S. 119—136, 232—243.

[2] Denselben Schutz, wie hier im Kriege, gewähren gekochte Speisereste auf Reisen (siehe oben S. 540).

Verstärkung des Zaubers dienen und der Waffe erhöhte Zauberkraft geben soll (S. 36). Wie alles aber in der Maorireligion, ist auch dieser Zauber mit dem Dämonenglauben verquickt worden: ein besonderer Dämon, Ue-mutu, ist es, der durch die Zauberformel in die Spitze der Waffe gezaubert wird. Daher werden auch berühmte Waffen als *atua* betrachtet (XI, S. 68). Man muß sich hüten, die Waffen mit gedünsteter Speise (siehe darüber oben S. 540) in Berührung zu bringen, da sie dann ihre Zauberkraft, wie durch jede andere Tapuverletzung, verlieren würden (XI, S. 243; XII, S. 33). Weiter wird das Herz des ersten Feindes, der auf dem Kriegszug getötet wird (*mataika*), vom Priester dem Kriegsgott geopfert, indem es zum Himmel geschwenkt wird, was gleichbedeutend mit der Vernichtung des Gegners ist; denn das Herz gilt als Repräsentant der Lebenskraft (*hau*) des Gegners (XII, S. 80ff.). Angesichts eines Forts, das bestürmt werden soll, wird gelegentlich an einem heiligen Feuer (*ahi taumata* genannt) eine besondere Zauberhandlung ausgeführt, die stürmisches Wetter bringen und den Gegner in Sicherheit wiegen soll (S. 71). Oder man sucht ein Stückchen von dem Palisadenzaun des belagerten Forts zu erhalten, das als Repräsentant der Festung und seiner Verteidigung Zauberhandlungen unterzogen wird, die auf eine Schwächung des Gegners hinauslaufen (S. 148). Besondere Zauberformeln (*tapuwae* und *tupe*) gibt es dann noch dafür, um einen fliehenden Feind in seiner Schnelligkeit behindern und sich selbst schnellfüßiger machen zu können (S. 33, 154ff.). Ebensolche (*tapuwae* und *punga*) stehen aber auch dem Verfolgten zu Gebote. Wie die Angreifer, nehmen auch die Angegriffenen ihre Zuflucht zu Zauberhandlungen. Es gibt eine eigene Zeremonie (*unu tamoe*), die den anrückenden Feind schwächen soll (S. 72ff.). Die Zugangswege werden bezaubert, indem ein querliegender Speer (S. 33, 47) oder eine Kumaraknolle (S. 48) darunter vergraben oder eine Linie vom Priester mit dem Stabemblem seines Schutzgeistes quer darüber

gezogen wird (S. 47). Andere Mittel, um einen Weg zu sperren, haben wir schon kennen gelernt. Durch Ziehung einer magischen Linie kann sich übrigens auch ein Verfolgter, auf dem Lande sowohl wie auf dem Wasser, schützen (XII, S. 48). Überschreitet der Gegner die bezauberte Stelle, so ist er dem Tod und Verderben geweiht. Wird ein durch die entsprechenden Zauberformeln mit magischer Kraft ausgestatteter Stein in einen Fluß gelegt, so stirbt jeder Feind, der daraus trinkt (S. 49). Dazu kommt als weiteres Abwehrmittel das Hin- und Herschwenken eines Zweiges vor dem anrückenden Feind seitens des Priesters, natürlich unter den passenden Zaubersprüchen. Nützt alles nichts, so ist eben die Zaubermacht des Gegners und seiner Priester größer als die eigene (S. 50). Um einen Sieg dauernd zu sichern, wird nach der Rückkehr in die Heimat mit dem Herzen des zuerst Erschlagenen — falls es nicht schon vorher dem Kriegsgott geopfert ist — eine besondere Zeremonie (*ahi manawa*) ausgeführt, wobei es unter Umständen gegessen wird, was zur Erhöhung des Mutes beitragen soll (S. 145ff.). Oder es wird in irgendeinem Gegenstand, der zur unterlegenen Partei oder zum Schlachtfeld in Beziehung gestanden hat und als solcher *māwe* heißt (wie z. B. die Locke oder ein Kleiderfetzen eines erschlagenen Feindes oder ein Grasbüschel vom Schlachtfeld), die Lebenskraft des Gegners repräsentiert gedacht und vom Priester verwünscht (S. 147ff.). Ebenso suchen sich die Unterlegenen durch eine besondere Zeremonie, die die Entkräftigung des Feindes zum Ziele hat, vor weiteren Angriffen zu schützen (XI, S. 141). Gesänge voller Verwünschungen (S. 146), die im letzten Grunde zauberhafte Wirkung haben sollen, spielen eine große Rolle. In eigenartiger Weise läßt man zu den Trauerklagen Kreisel summen (S. 153) oder errichtet Schwingen, um das Trauergefühl zu bannen (S. 154): die Zeichen der Freude stellen wohl einen symbolischen Zauber dar, um wahre Freude herbeizuziehen, falls es sich nicht um zur Sitte ge-

wordene, rein befreiende Mittel zur Linderung seelischen Druckes handelt.[1] Für letzteres spricht die noch eigenartigere Sitte, nach einer Niederlage ein Boot oder ein Haus zu bauen, wozu allerdings ein Menschenopfer erforderlich war, das als Racheopfer betrachtet werden konnte (XIII, S. 73). Unerwünschte Nachbarn vertreibt man durch einen besonderen Zauber (*umu hiki*), der die Bezauberten unruhig macht und alles Vertrauen auf ihre Kraft verlieren läßt (XII, S. 202ff.). Nach dem Kampfe war außerdem noch allerlei Tapu zu beseitigen. Die zurückkehrenden Krieger durften mit dem übrigen Volk nicht eher in Berührung kommen, als bis in besonderer Zeremonie an der heiligen Wasserstelle des Dorfes das Tapu von ihnen genommen war (S. 37, 150f.). Ebenso durfte das mitgebrachte Menschenfleisch nicht eher genossen werden, als bis es vom Tapu befreit war, da man sonst den Dämon der todbringenden Waffe in sich aufgenommen hätte (S. 37), was natürlich gefährlich ist. Die Schlachtfelder blieben jahrelang unter Tapu, ebenso die Ströme, die vom Blute Erschlagener gerötet worden waren (S. 153). In gleicher Weise galten die Forts, falls in ihnen ein Krieger gefallen war, als *tapu* und mußten entweder durch eine bestimmte Zeremonie (*huki toto*) entsühnt oder verlassen werden (XIII, S. 10). Diejenigen Stellen, wo Krieger gefallen waren, wurden von den Nachkommen meistens durch Felsblöcke, Holzpfosten oder im besonderen durch eine Grube (*pokapoka*) gekennzeichnet (XII, S. 153) und dadurch doch wohl in gewisser Beziehung geheiligt; die Felsblöcke und Holzpfosten sind übrigens eine Parallele zu den Seelenfelsen und Seelenbäumen der Zentralaustralier, die auch auf solche Erinnerungsmarken an Tote zurückgehen (vgl. hier Bd. 8, S. 532). Dauernd gemahnten an überstandene Kämpfe auch noch die Köpfe erschlagener Häuptlinge, die sowohl vom Feind wie von den eigenen Leuten getrocknet und aufbewahrt wurden (XII,

[1] Vgl. Yrjö Hirn *Der Ursprung der Kunst*, übersetzt von M. Barth (1904), S. 67.

S. 195f.). Diejenigen der Feinde wurden öfters zur Schau gestellt und geschmäht — wahrscheinlich ein verblaßter Abwehrzauber. An den Grenzen der Kumarapflanzungen aufgestellt, dienten sie aber auch dazu, einen wohltätigen Einfluß auf das Wachstum dieser Knollenfrüchte auszuüben (S. 197), wie ja bei den verschiedensten Völkern der Erde der Geisterkult mit den Vegetationszaubern verknüpft erscheint. So ziehen sich bei den Maori durch alle Phasen des Krieges religiöse Bräuche wie ein roter Faden hindurch, religiöse Bräuche bereiten auch schon lange darauf vor und schließen sich noch jahrelang daran an, und selbst Friedensschlüsse, die unter dem Schutze des Gottes Rongo stehen, sind mit Zaubersprüchen verbunden (S. 197 ff.).

Ein letzter äußerst wichtiger Aufsatz von *Best* mit grundlegenden Mitteilungen über Krankheitszauber, Seelen- und Geisterglauben betitelt sich: *Maori Medical Lore.*[1] Dasselbe Material ist im wesentlichen auch von *W. H. Goldie* unter gleichem Titel, aber mit etwas verschiedenem Untertitel[2] verarbeitet worden, nur daß er es noch durch Benutzung anderweitiger Literatur wesentlich vermehrt und infolgedessen seine Erklärung vertieft hat. Da außerdem der Stoff in Goldies Aufsatz besser geordnet erscheint als in demjenigen Bests, wenngleich in beiden mancherlei Unebenheiten und Unklarheiten bestehen geblieben sind, so wollen wir auch ersteren unserem Berichte zugrunde legen. Wie bei allen primitiven Völkern, werden auch bei den Maori Krankheiten in der Regel

[1] *Notes on Sickness and Disease among the Maori People of New Zealand, and their Treatment of the Sick; together with some Account of various Beliefs, Superstitions and Rites pertaining to Sickness, and the Treatment thereof, as collected from the Tuhoe Tribe.* Journal of the Polynesian Society XIII (1904) S. 213—237; XIV (1905), S. 1—23.

[2] *Notes on the Causes of Disease and Treatment of the Sick among the Maori People of New Zealand, as believed and practised in Former Times, together with some Account of Various Ancient Rites connected with the Same.* Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute 1904, Vol. XXXVII (issued June 1905), S. 1—120.

einer übernatürlichen Einwirkung zugeschrieben, sei es nun, daß diese von Göttern, Dämonen, Ahnengeistern oder Zauberern ausgeht. Übrigens ist es auch im letzteren Falle meist ein Dämon (*atua*), über den der Zauberer verfügt, der die Zauberhandlungen in die beabsichtigte Wirkung umsetzt: der alte an sich wirksame Zauber erscheint hier ganz vom Seelen- und Dämonenglauben überwuchert. Doch übt auch die Zauberkraft (*mana*) des Zauberers allein ähnliche Wirkungen aus (S. 31). Heilung von Krankheiten erlangt man nur mit Hilfe eines Priesters (*tohunga*) durch Zaubersprüche (*karakia*) und Abwehrzauber; Ortswechsel begünstigt die Heilung, weil man dadurch den feindlichen Mächten zu entgehen glaubt (S. 3f.). Daher die verhältnismäßig gering entwickelte Heilkunde, die in unseren Aufsätzen nur eine untergeordnete Rolle spielt (der Aufsatz von Goldie ist nach dieser Richtung hin allerdings nicht ganz abgeschlossen) und erst unter europäischem Einflusse an Umfang zugenommen hat. Daher auch die Pietätlosigkeit gegen Kranke, die mehr oder weniger ausgestoßen leben mußten (sie waren *tapu*), während sich das ganze Interesse auf eine Besänftigung und Abwehr der feindlichen Mächte konzentrierte. Im letzten Grunde werden Krankheit und Tod auf das weibliche Element zurückgeführt (Best, JPS. XIII 214; Goldie S. 5ff.): das erste Weib der Schöpfung, Hine-nui-te-po, die Göttin der Nacht, tötet Maui (den Sonnengott), als er durch die Vagina in sie hineinkriecht; damit ist der Tod in die Welt gekommen. Die Zaubermacht (*mana*) des weiblichen Geschlechtsteils vernichtet demnach die Menschheit. Das weibliche Element, das als Mutter Erde (Papa) die Menschheit zur Welt gebracht hat, tötet sie auch; im Schoße der Erde wird sie ja auch begraben. Demgegenüber vertritt das männliche Element das Lebensprinzip (wahrscheinlich im besonderen Hinblick auf den Sonnengott, der das Leben weckt, während die Nachtgöttin es tötet).[1]

[1] In einer besonderen Zeremonie, die es mit der Befreiung der Krieger von den Konsequenzen übler Taten und Gedanken zu tun hat,

Daher ist der Penis ein lebengebendes Symbol: bei Zaubersprüchen zur Abwehr von Bezauberungen hält man ihn in der Hand; er bewahrt vor Krankheit und Tod. Ähnliche Schutzkraft wie dem Penis legte man auch dem Urin bei: ein alter Maori z. B. hat die größere Lebenskraft der Weißen aus dem Umstande erklärt, daß sie ihren Urin nachts im Zimmer bei sich hätten, der sie vor bösen Zaubereinflüssen schütze. Obwohl nun der Mensch durch das weibliche Element dem Tode verfallen ist, ist es jedesmal doch ein besonderer Grund, warum einer krank wird und stirbt. In erster Linie steht eigenes Verschulden: Verletzen des Tapu, d. h. widerrechtliches Berühren von tapuierten Personen, ebensolchen Sachen (z. B. Bett und Kopfkissen der ersteren) oder Plätzen (Begräbnisstätten, Zeremonialplätzen, Stellen, wo früher einmal ein heiliges Feuer gebrannt hat), Verzehren der für Götter oder tapuierte Personen bestimmten Speisen u. dgl. Eine solche Verletzung des Tapu wird von Dämonen und Ahnengeistern der Familie oder des Stammes mit Krankheit bestraft: auch das ist eine Umbildung des älteren Glaubens, wonach solche Handlungen an sich gefährlich sind, wonach man z. B. durch das Betreten einer Begräbnisstätte den Totengeist auf sich zieht, ohne daß das Moment einer Strafe vorläge. Krankheiten in den verschiedenen Körperteilen, Strafen für bestimmte Vergehen werden besonderen Dämonen zugeschrieben (Goldie nennt sie kaum mit Recht 'gods', S. 13f., während er den Ausdruck 'Dämonen' nur für gewisse Wasserungeheuer, *taniwha*'s, Schlangen und Eidechsen, gelten läßt, S. 16f.). Vor allem sind Totengeister (*kikokiko*, *kehua* S. 19ff.) als Krankheitserzeuger zu fürchten; die gefährlichsten sind die *kahukahu* genannten Geister von totgeborenen Kindern und von Klümpchen des Menstrualblutes (*paheke*), in dem man gleichfalls ein unentwickeltes Kind sah (S. 22, 23, 26, 89). Deshalb begrub man auch vielfach die

ist es Rangi, der Himmel, der als Lebenselement in Gegensatz zu Papa, der Erde, gesetzt wird (Best *Journal of the Polynesian Society* XII 69).

bei der Menstruation getragenen Lendentücher (S. 27), und auf solche Anschauungen ist zweifellos auch die weitverbreitete Sitte der Abschließung menstruierender Frauen zurückzuführen. Wurde das bei der Menstruation getragene Lendentuch nicht begraben, so konnte der *kahukahu* in einen Fisch, eine Motte, ein Schwein u. dgl. eingehen, je nachdem, wohin es geworfen wurde, ob sich ein Fisch, eine Motte oder ein Schwein darüber hermachte. Immer sind es Geister des eigenen Stammes, die Krankheiten verursachen; daher darf man auch Angehörige fremden Stammes ruhig verzehren, während in dem Falle, daß man einen Verwandten aufessen würde, der betreffende Totengeist Rache nehmen würde.[1] Oft erscheinen die Totengeister in einer Eidechse inkarniert (S. 17f.), deren Anblick daher als böses Omen gefürchtet wird.[2] Wenn einem Maori eine Eidechse auf dem Weg begegnet, so sucht er sie zu töten und läßt eine Frau darüber treten (S. 18). Allem Anscheine nach soll letzteres als ein weiterer Vernichtungszauber gegen den in der Eidechse lebenden Geist dienen, sei es nun, daß hier das weibliche Element an sich (besonders hervorgehoben durch die der am Boden liegenden Eidechse zugekehrten weiblichen Geschlechtsteile) die Wirkung ausübt oder daß das Weib als menstruierendes und dadurch beständig Geister zur Welt bringendes Wesen (worüber unten) zur Abwehr von Geistern besonders geeignet erscheint.[3] Umgekehrt darf eine Frau nicht über ein Kind oder einen schlafenden Mann wegschreiten (S. 27), weil es einen schädigenden Einfluß ausüben würde.[4] Neben dem eigenen Verschulden ist Bezauberung (*makutu* S. 30ff.) die Hauptursache von Krankheit und Tod. Als Bezauberungsmittel dienen in der Hauptsache Sprüche an

[1] Siehe dazu auch Best *Journal of the Polynesian Society* XI (1902), S. 71. [2] Siehe auch a. a. O S. 31.

[3] Auf dieselbe Weise wird ein Krieger vor den schädigenden Einflüssen einer Tapuverletzung gewahrt (a. a. O. S. 51).

[4] Weitere Beispiele für den schädigenden Einfluß der Frau und zwar auf Priester siehe a. a. O. S. 50.

sich (wie beim Schlafzauber, *rotu*) oder Beschwörungen über Abfälle des zu Bezaubernden (Kleidungsstücke, Haare, Nägel, Speichel, Sitz- und Fußabdrücke usw.). Solche Abfälle (*ohonga*) gelten als Repräsentanten (*ahua*, *aria*) der Lebenskraft (*hau*), die den menschlichen Körper durchdringt und bis zum Tode untrennbar mit ihm verbunden ist, während die Seele oder der Traumgeist (*wairua*) den Körper im Schlafe verläßt.[1] Mit den Beschwörungen sucht man die Lebenskraft des zu Bezaubernden zu vernichten. Daneben richten sich die Zaubereien auch gegen die Seele. In einer Grube wird eine menschliche Figur aus Erde gebildet, ein Faden darüber gehalten und durch Beschwörungen die Seele des zu Bezaubernden gezwungen, an der Schnur in die Grube herabzusteigen; oder die Seele erscheint auch in Gestalt einer Fliege oder als Flamme über der Grube. Verwünschungen genügen dann zur Vernichtung dieser Seele und damit des betreffenden Menschen (S. 38f.). Wenn nun jemand fühlt, daß er von einem bösen Geist heimgesucht wird (Muskelzuckungen — *io takiri* — scheinen darauf hinzudeuten, S. 64), so eilt er zum Priester, der nach Sonnenuntergang ihn in der Regel zu einer geheiligten Wasserstelle (einem Sumpf, Teich oder Fluß) führt, unter Umständen auch zu dem heiligen Platz, wo er die materielle Verkörperung seines Schutzdämons verwahrt (S. 26, 44ff.). Darauf stellt zunächst der Priester durch einen besonderen Ritus (*hirihiri* genannt) die Ursache der Krankheit fest: er nennt in einem besonderen Zauberspruch die in Frage kommenden Dämonen oder Geister, berühmte Zauberer, die verschiedenen Arten der Tapuverletzungen oder der tapuierten Gegenstände; wobei nun gerade der Patient niest oder gähnt oder nach Atem ringt oder stirbt, das ist die Ursache seiner Krankheit (S. 29, 45). Ist diese somit festgestellt, so sucht der Priester für gewöhnlich durch Wasser-

[1] Über diese und verwandte Begriffe handelt eingehend ein früherer Aufsatz von Best: *Spiritual Concepts of the Maori*, Journal of the Polynesian Society IX (1900), S. 173—199; X (1901), S. 1—20.

besprengungen und Zaubersprüche den bösen Geist auszutreiben. Wenn das nichts nützt, so tritt eine besondere Geisteraustreibung (*takutaku*, S. 48ff.) in Kraft: der Priester sucht durch Untertauchen seines Kopfes unter Wasser den Weg ausfindig zu machen, den der böse Geist auf die Oberwelt gekommen ist, den *ara atua*. Gewöhnlich handelt es sich um eine Pflanze (besonders Flachs), wie ja auch der Sonnengott in vielen Mythen aus der Unterwelt an einem Baume emporklettert. Ist so die Pflanzenart und durch einen weiteren Ritus die einzelne Pflanze festgestellt, die dem Geist als Weg gedient hat, so nimmt der Priester sie zum Patienten mit und hält das eine Ende unter Beschwörungen gegen dessen Körper, damit der böse Geist auf demselben Wege, den er gekommen ist, wieder entweiche. Ein weiterer sehr komplizierter Krankheitszauber mit den verschiedensten Zeremonien gipfelt darin, daß die Körper der feindlichen Zauberer in Gestalt von Zweigen und Steinen begraben, ihre Seelen aber in Körben eingefangen und darin zerdrückt werden, „thus offered to the gods" (S. 39f.). Ein anderes Heilmittel ist, unter Zaubersprüchen des Priesters in den Balken des Dorfabtritts zu beißen (*ngau paepae*, S. 52f.), denn der Abtritt besitzt große Zauberkraft (*mana*), die wahrscheinlich auf den Kranken übergehen und den bösen Geist vertreiben soll. Daher machen Leute, die verreisen, einen gleichen Ritus durch. Auch einfachere Gebräuche gibt es, die auf ein symbolisches Verscheuchen der feindlichen Geister mittels wegtreibender Handbewegungen hinauslaufen (S. 50f.). Anderseits sucht man auch den entweichenden Lebensatem (*manawa*, speziell *manawa ora* genannt) durch Zaubersprüche zurückzuhalten (S. 54f.). Weiterhin gibt es prognostische Riten zur Feststellung davon, ob der Patient genesen wird oder nicht (S. 48); so z. B. handelt es sich in einem Falle um die Erzeugung von Donner (*oho rangi*, S. 50), was, wenn es gelingt, ein gutes Zeichen ist. Wird ein Kranker wieder gesund, so wird er in der Regel das Medium (*kauwaka*, *kaupapa*) des be-

treffenden bösen Geistes und kann ihn gegen seine Feinde gebrauchen (S. 26); ein Mensch kann das Medium mehrerer Geister sein (S. 21). Besondere Behandlung erfahren Wunden (S. 56ff.). Muß man einen Freund niederschlagen, so kann man ihn dadurch vor dem Tode retten, daß man ihn mit Speichel einreibt.[1] Opfer und Zaubersprüche werden bei Verwundung eines hervorragenden Kriegers dargebracht, oder der Medizinmann setzt unter Zauberliedern seinen Fuß, und zwar den linken, dem hohe Zauberkraft (*manea* genannt) innewohnt, auf den Verwundeten; dasselbe geschieht auch bei einem Knochenbruch.[2] Bei Zahnschmerzen, die Würmern zugeschrieben werden, nimmt man Urin in den Mund, der die Würmer töten soll (S. 72). Wir lernen auch die einzelnen Zauberlieder (*karakia*) und mancherlei Heilmethoden kennen, die bei Knochenbrüchen, Aussatz, Brandwunden, Augenkrankheiten, Zahnschmerzen, Wahnsinn, Dysenterie u. dgl. angewandt werden. Zum Schlusse sind noch die wichtigen Abschnitte über Menstruation, Schwangerschaft und Geburt (S. 88ff.) hervorzuheben. Im Zusammenhang damit, daß das Menstruationsblut (*paheke*) als ein unentwickeltes Kind betrachtet wird (siehe oben S. 552), steht die andere Anschauung, daß der Mond der eigentliche Gatte aller Frauen ist.[3] Menstruierende Frauen dürfen sich keinen Fischgründen und auch nicht jenen Feuern nähern, die die Albatrosse anlocken sollen, damit sie gefangen werden können; denn dann würden diese Tiere sich zurückziehen — doch wohl aus Furcht vor dem Totengeist des Menstrualblutes — und der Fang keinen Erfolg abwerfen (S. 89f). Über die Konzeption bestehen zum Teil Vorstellungen

[1] Vgl. E. Best *Journal of the Polynesian Society* XII (1903), S. 35f.

[2] Der linke Fuß des Priesters gilt direkt als *tapu* und seine Zauberkraft als die Rettung des Kranken. Vgl. Best a. a. O. XIII (1904), S. 76f. So ist beim Priester die linke Seite des Körpers, was beim Krieger die rechte ist; vgl. dazu oben S. 546.

[3] Auch in der Torres-Straße gilt der Mond als Urheber der (ersten) Menstruation (siehe oben S. 139).

(S. 92ff.), die in Australien ihre Parallelen finden. Von der Seele des Kindes glaubt man, daß sie von den Göttern im siebenten Himmel geschaffen wird, und daß ihr Eintritt in die Frau diese schwanger macht (vgl. dazu hier Bd. 8, S. 546). Oder man glaubt, daß der Geist eines bestimmten Felsblockes Kinder gewähren kann (vgl. ebenda S. 533). Oder auch Bäumen wird beim Tuhoestamme die Macht zugeschrieben, Frauen fruchtbar zu machen (vgl. ebenda), und zwar sind diese Bäume mit den Nabelschnüren bestimmter mythischer Vorfahren assoziiert, wie auch die Nabelschnüre aller Kinder dort noch bis in die letzte Zeit hinein aufgehängt wurden. Die unfruchtbare Frau mußte einen solchen Baum mit den Armen umfangen, und zwar erhielt sie, je nachdem sie die nach Osten oder die nach Westen gekehrte Seite umschlang, ein männliches oder ein weibliches Kind (S. 95): denn der Osten ist der Aufgang der Sonne und folglich mit dem männlichen (lebengebenden) Prinzip verbunden, während der Westen der Nacht und damit dem weiblichen (tötenden) Prinzip angehört. Anderwärts wird die Nabelschnur an geheiligten Orten vergraben und ein Bäumchen darüber gepflanzt, das als Lebensbaum fungiert. Die Nabelschnur eines Häuptlingssohnes wurde dagegen oft unter einen Felsblock oder Baum an der Stammesgrenze gelegt, um als Grenzschutz zu dienen (S. 96). Überall blickt die Anschauung durch, daß die Nabelschnur eine Repräsentation der Seele des betreffenden Individuums ist. Außer dem oben erwähnten Baumritus sind auch noch andere Fruchtbarkeitsriten gebräuchlich, die auf der Erkenntnis der männlichen Zeugungskraft basieren (S. 97). Oder es wird ein symbolischer Zauber vollführt, indem die Frau eine Puppe säugt (S. 98; vgl. die ähnliche Sitte auf den Inseln der Torres-Straße oben S. 138). Während der Schwangerschaft darf das Haar nicht geschnitten werden, damit das Kind nicht verkümmert. Eine Frau, die sich einen Knaben wünscht, muß sich die Nachgeburt eines männlichen Kindes zu verschaffen

suchen und für einige Minuten mit gespreizten Beinen darüber stehen (S. 101): die Idee dabei ist wohl, daß in der Nachgeburt eine Seele wohnt (S. 111, vgl. hier Bd. 8, S. 546 über Nordostaustralien), die in die Frau eingehen soll. Deshalb wird sie auch vergraben, und die Stelle ist *tapu*. Die Geburt findet meist in besonderen Hütten statt; gedünstete Speise darf weder diesen Hütten, noch den Neugeborenen selbst genähert werden, da sie den Maori als ein äußerst gefährliches Ding erscheint (S. 103; vgl. oben S. 547). Schwere Geburten werden bösen Einflüssen von außen zugeschrieben und durch Gebete und Beschwörungen des Priesters zu überwinden gesucht; in der Regel wird Hine-te-iwaiwa, die Schwester Mauis, um Beistand angerufen. Kaiserschnitt ist in allerlei Legenden üblich (S. 111ff.). Bei Milchmangel findet eine Zauberzeremonie an der heiligen Wasserstelle des Dorfes statt (S. 107). Eine nährende Frau darf ihre Speise nicht selbst mit der Hand berühren (S. 108). Zaubersprüche begleiten das Durchschneiden der Nabelschnur und das Zahnen des Kindes (S. 108f.). Um eine Frühgeburt herbeizuführen, genügt es, ein Tapu zu verletzen, was stellenweise mit Absicht getan wird (S. 110).

Eine Taniwha-Geschichte wird von *S. Percy Smith* in Original und Übersetzung mitgeteilt.[1] Diese von der Entstehung und Erlegung eines Wasserungeheuers handelnde Geschichte ist deshalb bemerkenswert, weil in ihr verschiedene alte Mythenstoffe der Sonnenmythologie, die Walfischmythe und die 'Nachtarchen'-Mythe[2], eng miteinander verquickt erscheinen. Aus dem Walfisch ist ein *taniwha* geworden und aus dem Sonnenhelden der mit Zauberformeln wohl vertraute neuseeländische Krieger, der sich in einer Holzkiste vom Ungeheuer verschlingen läßt, es dann durch Zaubersprüche auf

[1] *Tutae-poroporo, the taniwha slain by Ao-kehu at Whanga-nui, New Zealand.* By Wiremu Kanika, translated by S. Percy Smith. Journal of the Polynesian Society XIII (1904), S. 89—98.

[2] Vgl. Leo Frobenius *Zeitalter des Sonnengottes* I, S. 225, 363ff.

den Strand setzt und unter Beihilfe von außen wieder daraus hervorkommt.

An verschiedenen Stellen des Pelorus-Sundes werden im Busch, in hohlen Bäumen und Baumgabeln eigenartige ovale Steine gefunden, denen *J. Rutland* in einem Artikel: *Mysterious Relics*[1], entsprechend der Verwendung solcher Steine auf Fidschi und Timor als Götterrepräsentationen, religiöse Bedeutung zuschreiben möchte. *A. Hamilton* will in einer Note dazu[2] — wahrscheinlich mit Recht — nur für einige dieser Neuseelandsteine die Möglichkeit einer Bedeutung als *atua* gelten lassen, unter Hinweis auf die entsprechenden Zaubersteine Neuguineas und anderer Orte. Mit Bezug auf diejenigen, die in hohlen Bäumen und Baumgabeln gefunden werden, ist besonders an die Verwendung von Steinen als materielle Repräsentationen der kriegerischen Tüchtigkeit oder anderer Eigenschaften eines Volkes oder eines einzelnen Mannes, sowie als Repräsentationen der Zauberkraft eines Tapupfostens u. dgl. zu erinnern, worüber wir oben S. 538 berichtet haben.

[1] *Journal of the Polynesian Society* XII (1903), S. 180f.
[2] Ebenda S. 245.

III Mitteilungen und Hinweise

M. Rostowzew an den Herausgeber

Die von Ihnen in Ihrem Artikel über das Maifest beschriebenen und abgebildeten Darstellungen aus einer Zimmerdekoration von Ostia finden eine höchst frappante und sehr interessante Analogie in verschiedenen Teilen einer Zimmerdekoration, welche am Anfange des XVIII. Jahrh. in Rom auf dem Caelius bei S. Gregorio gefunden worden ist und bald nachher zugrunde ging (s. Fea Miscellanea I, 224 cf. 167, abgebildet in Recueil de peintures antiques (nach Originalzeichnungen von Bartoli in Farben reproduziert), Paris 1737 (erste Auflage, die zweite von 1783 ist bekannter, aber weniger wertvoll) pl. XXIII—XXV, vgl. Bartoli Picturae antiquae Appendix t. IV. und Lanciani Bull. com. 1895, 173 ff.).

Von der Dekoration eines Zimmers besitzen wir die Abbildungen von einer Zimmerdecke (wohl Tonnengewölbe pl. XXIII) und von zwei Darstellungen, welche die Lünetten des Raumes füllten (pl. XXIV—XXV). Danach sind hier die Tafeln III, IV und V hergestellt.

Das dekorative Schema des Deckenschmuckes ist gewöhnlich. Hervorgehoben müssen nur folgende Einzelheiten werden: 1) das Vorwiegen in der ganzen Dekoration sowohl für teilende Glieder wie für schmückende Ornamente von naturalistisch dargestellten Rosengirlanden, was einer dekorativen Mode des I.—II. Jahrh. n. Chr. vollständig entspricht; 2) die Füllung des zentralen Medaillons mit Porträtbüsten wohl des Hausherrn und seiner Frau und das Erscheinen in den vier Seitenmedaillons der Porträtbüsten ihrer fünf Kinder; 3) die Einheitlichkeit der zugrunde liegenden Idee sowohl in der Deckendekoration wie in dem Lünettenschmucke. Diese in der ganzen Dekoration herrschende Idee ist, den blumenreichen Frühling herrschen zu lassen und diesen Frühling mit dem Kinderleben in enge Verbindung zu setzen. So haben wir in dem innersten Kreise der Deckendekoration Kinder, welche Blumenkörbe tragen; im nächsten Kreise Amoretten oder eher Psychen, welche auf mit Böcken, Stieren, Hirschen bespannten Wagen Blumenkalathoi fahren. Endlich folgen die Darstellungen, welche eine Art äußeren in

mehrere Bilder geteilten Frieses längs des äußeren Randes des Tonnengewölbes bilden. Dabei bildet jede Seite ein Ganzes für sich, indem der Lang- sowie die Kurzseiten ihrem Inhalte nach einander vollständig analog sind. Die vier Ecken sind ausgeschieden und für besondere untereinander vollständig analoge Darstellungen verwendet. Die je drei Kompartimente des Frieses der Langseiten geben Blumenleseszenen, wobei nicht Amoretten, sondern Kinder — Knaben und Mädchen — als Blumenleser erscheinen. Die Kindergesellschaft ist lustig und froh: man singt und tanzt dabei. Wichtiger sind die Kurzseiten, welche den Ostienser Bildern am meisten ähnlich sind. In den zentralen Kompartimenten sehen wir je einen (oder eine?) Erwachsenen mit je einem Kinde verkehrend. Einmal bekommt das Kind eine dicke Rosengirlande; das andere Mal bringt es dem Erwachsenen ein Glas, wohl mit Wein gefüllt. Auf beiden Seiten der Mittelszene finden wir je zwei sich entsprechende Darstellungen (eine ist leider zugrunde gegangen). Jedesmal sehen wir eine mit Zweigen geschmückte Basis, auf welcher ein Kultbild steht Dem Kultbilde nähern sich Kinderprozessionen. Die Kinder sind bekränzt, einmal trägt eines der Kinder eine Fahne, in einem Bilde scheint ein Knabe betrunken und wird von zwei anderen geführt. Die Eckenfüllungen geben je eine Szene (nur zwei sind leider erhalten) einer lustigen Bootfahrt im Meere: die Kinder sind nackt, sie fahren nahe dem Ufer und baden zugleich.

Ganz analog sind die Lünettenbilder. Bootfahrende Knaben und Mädchen flötespielend, tamburinschlagend, tanzend, badend. Wichtig ist es, daß einmal den Mittelpunkt eine Dionysos-Ariadnegruppe, auf einem Felsen sitzend, bildet.

Eine Reihe interessanter Einzelheiten wäre noch zu notieren: leider aber darf man sich wohl kaum auf die Genauigkeit des Zeichners verlassen.

Eines aber ist klar: wir haben Frühlingsspiele der Kinderwelt vor uns, und zwar auf fester Erde und im Meere. Die ganze Kinderwelt ist bacchisch gestimmt, und öfters sind die Vergnügungen in direkte Verbindung mit dem Götterkulte gesetzt.

Bei der Betrachtung der Bilder kommt unwillkürlich das schöne Frühlingslied von Horaz (Carm. I, 4) ins Gedächtnis: *solvitur acris hiems grata vice veris et Favoni, | trahuntque siccas machinae carinas . . . nunc decet aut viridi nitidum caput impedire myrto, | aut flore, terrae quem ferunt solutae; | nunc et in umbrosis Fauno decet immolare lucis, seu poscat agno sive malit haedo,* und speziell bei dem Nachdenken über die Tätigkeit der Kinder die Worte der gallischen Grabschrift des Jünglings aus Aquae Sextiae (CIL. XII, 533; Buecheler Carm. ep. 465, 8): *et comes ur-*

saris, comes his qui victima(m) sacris | caedere saepe solent et qui novo tempore veris | floribus intextis refovent simulacra deorum. Bilden die Kinder unserer und der Ostienser Bilder vielleicht eine Art sakralen Kollegiums? Die *vexilla* könnten dafür sprechen.

Es muß noch wohl als sicher angenommen werden, daß unsere Bilder, welche eine Einheit bilden, uns die Rolle der Ostienser Bilder als dekorativen Gliedes erklären: auch in Ostia stammen die Bilder wohl aus einheitlicher Dekoration, doch wohl eines Kinderzimmers. Realistische Szenen aus dem Kinderleben entstanden wohl unter dem Einflusse der so beliebten Puttendarstellungen, woher vielleicht ihr bacchischer Charakter. Manches aber ist nicht Übertragung: die Kultszenen und der ganze Frühlingshauch sind Realitäten, und es werden Kinder sicherlich nicht nur auf Zimmerdekorationen mit dem Frühlinge in näherer Kultverbindung gestanden haben. Der bacchische Zug erscheint in Ostia in den Herbstdarstellungen noch ausgesprochener.

Auf weitere Deutungsversuche lasse ich mich nicht ein: ob etwas für die Religionsgeschichte daraus zu gewinnen ist, werden Berufenere urteilen. Nur auf eines möchte ich noch aufmerksam machen: bei der Herbstfeier der Ostienser Bilder erscheint ein Schiff auf einem Wagen, auf unseren Frühlingsbildern die Schiffe im Meere. Soll nun vielleicht das Erwachen des Meeres, wie das der Erde, mit einer religiösen Zeremonie begangen werden, wie nachher deren Wintertod?

Voßlers Dantekommentar

Franco Sacchetti, der berühmte italienische Novellist, erzählt uns eine heitere und zugleich sehr charakteristische Anekdote von Dante, wie dieser einst in Florenz bei der Porta S. Pietro, als er dort einen am Amboß arbeitenden Schmied seine Dichtungen wie einen Gassenhauer brüllen hörte, in dessen Werkstatt eintrat, dort alle Werkzeuge ergriff, sie auf die Straße warf, und auf die grimmige Frage, was er denn treibe, dem Meister erwiderte: „Se tu non vuogli che io guasti le cose tue, non guastar le mie." Jedem, der sich durch die überreiche Dante-Literatur durchzuwinden hat, wird bei der Erinnerung an dieses Geschichtchen sich auch die Frage aufdrängen, wie oft wohl der Dichter sein „Paradiso" hätte verlassen müssen, wenn er allen Kommentarschmieden, die ihm sein Werk verdorben haben, die unmutigen Worte hätte zurufen wollen, mit denen er den Florentiner Handwerker weiter anfuhr: „Tu canti il libro, e non lo di com'io le feci" — „Du singst mein Buch, aber nicht wie ich es gemacht habe." Denn je weiter sich die Dante-Exegese zeitlich vom Dichter entfernte, desto mehr

häuften sich die Irrungen und Wirrungen, die in dieses opus polysensum hineingedeutet und hineingeheimnist wurden, und die Dante-Philologie hat es wirklich so weit gebracht, daß selbst in Italien der Ausspruch „Leggere Dante è un dovere — sentirlo è un preságio di grandezza" auch in seinem zweiten Teile vielseitigste Zustimmung finden konnte. Es ist daher ein großes Verdienst von Voßler, wenn er es jetzt unternimmt, die „Göttliche Komödie" auch solchen zugänglich zu machen, die auf „Größe" keinen Anspruch machen können, und das gewaltige Werk, wenigstens in Deutschland, davor zu bewahren sucht, wie ein esoterisches Geheimbuch in ehrfurchtsvollem Schauern angestaunt aber nicht gelesen zu werden. Mit endlosen Fußnoten, wie es Philaletes versucht hat, oder mit gelegentlichen Exkursen zu dunklen Stellen war es allerdings nicht zu erreichen, und so hat er den einzigen Weg gewählt, der zum Ziele führen konnte, durch eine klare genetische Darstellung der Danteschen Gedankenwelt und eine fortlaufende zusammenhängende Erklärung des Textes das Verständnis des Werkes zu erschließen. Von den zwei Bänden, mit denen er diese Aufgabe lösen will, liegt jetzt der erste Halbband vor, der die religiöse und philosophische Entwicklungsgeschichte bringt (Die göttliche Komödie, Entwicklungsgeschichte und Erklärung von Karl Voßler. I. Band, I. Teil. Religiöse und philosophische Entwicklungsgeschichte, Heidelberg 1907. Carl Winters Universitätsbuchhandlung. XI u. 265 S.), aber nicht, wie es die nicht ganz glückliche Formulierung des Titels vermuten läßt, die Entwicklungsgeschichte der „Divina Commedia", sondern eine in großen aber sicheren Umrissen gezeichnete Geschichte der Religionsanschauungen, des religiösen Empfindungslebens und philosophischen Denkens in vorchristlicher und christlicher Zeit bis auf Dante, allerdings alles auf dessen geistige Persönlichkeit visiert, wie sie sich in seinem Hauptwerke widerspiegelt. Durch diese Methode kommt auch das wissenschaftliche Ergebnis von Voßlers eindringlichen Studien zu überzeugender Darstellung, daß nämlich Dante nach keiner Richtung hin in der Geschichte des religiösen Denkens etwa eine neue Entwicklungsstufe bedeute, sondern daß er nur in sich die mehr als tausendjährige Arbeit der christlichen Theologie wie in einem Brennpunkt vereinige und sie dann „selbsttätig wiederhole". Seine geistige Selbständigkeit zeige sich nicht in einem kritischen Verhalten den Kirchendogmen gegenüber, sondern nur, daß er schärfer als mancher seiner Vorgänger, sicherer und bestimmter als seine Zeitgenossen die Dogmen nicht etwa mit Hilfe einer durch die Mystik entzündeten Einbildungskraft, nicht etwa durch energische Anläufe des Willens, sondern durch rationale Gedankenarbeit als unumstöß-

liche Wahrheiten erkannte. Das Resultat dieser verstandesmäßig gewonnenen Anschauungen kommt dann in der „Göttlichen Komödie" zu großartigem Ausdruck, und die Erwartung, durch sein Werk die Mit- und Nachwelt für diese Überzeugung gewinnen, den Dogmenglauben mit dem mehr weltlichen Mittel des logischen Beweises stärken zu können, berechtigten den Dichter sein „poema sacro" als die große Leistung eines Laien für die Festigung der Frömmigkeit anzusehen.

Hat Voßler bis hierher seine Leser sicher durch die labyrinthischen Wege des antiken und christlichen Jenseitsglaubens geleitet, so führt er sie nun mit noch festerer Hand durch das weniger betretene Gebiet der Entwicklungsgeschichte mittelalterlicher Frömmigkeit. Hat man aber bei dem ersten Abschnitt, namentlich bei der Darstellung des antiken Unsterblichkeitsglaubens, die Empfindung, als ob er den gewaltigen Stoff etwas zu viel durchgesiebt und durch die konzentrierte Fassung das Verständnis seiner Darstellung dem weiteren Kreise der Leser nicht erleichtert hat, so ist der zweite Teil, der die Entwicklung der Frömmigkeit bis auf Dante schildert, trotz seinem bescheidenen Umfange und mancher freiwilligen Beschränkung, zu einem umfassenden Bilde mit weiten Ausblicken auf das entlegene Gebiet des religiösen Gemütslebens geworden. Wer je diesen Fragen nähergetreten ist, der wird die Geschicklichkeit, mit der Voßler diesen spröden Stoff bemeistert, rückhaltlos bewundern müssen. Mit einer Gewandtheit und Leichtigkeit, die fast einen ästhetischen Reiz gewährt, hat er die allmähliche Umformung der religiösen Affekte darzustellen gewußt, wie sie sich im Kampfe der auf dogmatischer Grundlage basierenden Gläubigkeit mit der Mystik entwickeln. Wie auf Raffaels Disputa gesellt er Dante zu den Kirchenvätern, konfrontiert ihre Frömmigkeit mit der des Dichters, immer vorsichtig und fein abwägend, wieviel und was er ihnen zu danken hat, um dann am Schlusse dieser historisch-kritischen Umschau eine Darstellung von Dantes Frömmigkeit zu geben, die Mischungsverhältnisse von Mystik und Sittlichkeit in seinem Charakter und seinem Werke zu untersuchen, die wechselseitigen Beziehungen von Mystik, Wissenschaft und Dichtung festzustellen und in einer zusammenfassenden Übersicht die Ergebnisse dieser Betrachtungsreihe zu vereinigen, bevor er sich der philosophischen Entwicklung zuwendet, der die zweite Hälfte dieses Halbbandes gewidmet ist. Als Endresultat ergibt sich, daß Dantes Frömmigkeit, wenn auch verschiedene konstitutive Faktoren an ihrer Ausbildung mitgewirkt haben, zuletzt doch ihre entscheidende Färbung durch eine Art elementare psychische Erleuchtung — Voßler nennt sie „eruptive Gelegenheitsmystik" — erhält, eine starke innere Erhebung, die frei von der Weichheit sonstiger mystischer Stim-

mungen, gerade durch ihre Energie, die dichterische Kraft Dantes, die ohnedies etwas von der strengen Herbheit alttestamentlicher Propheten hat, zu jener Höhe steigert, die es ihm ermöglichte wie keinem vor ihm das Übersinnliche zu versinnlichen, bisher Unbewußtes fühlbar zu machen, tote Dogmen zu lebendigen Symbolen umzugestalten und aus seiner Weltanschauung heraus ein Werk von solcher Größe zu schaffen — einen „poetischen Himmel" nannte es schon Guarini —, daß es, obgleich es sich aus vorhandenen und überlieferten Elementen aufbaut, doch wie die Ausgießung eines neuen Geistes uns erscheint!

Mit einer impetuosen Frische, die durch einen persönlich getönten Stil noch merklich gehoben wird, weiß Voßler dem Leser diese oft verwickelten Gedankengänge zu veranschaulichen, und dadurch die Lektüre des Buches auch zu einem Genusse mit geistigem Reize zu machen. Selbst da, wo man ihm in Einzelheiten nicht folgen kann. Ich schätze z. B. Dantes ethisches Empfinden höher ein als Voßler. Es ließe sich leicht nachweisen, daß der Dichter bei aller Rechtgläubigkeit nur widerwillig und unter dem Drucke des Dogmas sich zur Anerkennung der Ewigkeit der Höllenstrafen bequemte. Auch die leisen Anzeichen einer Renaissance der antiken Humanität bei Dante sind nicht genügend beachtet, und die Anschauungen über den Jenseitsglauben des Altertums dürften, soweit ich es überhaupt beurteilen kann, in einigen Punkten eine leichte Revision vertragen. Aber was bedeuten solche und ähnliche sich meldende kleine Bedenken gegen die frohe Zustimmung, die man dem Verfasser sonst überall aussprechen muß. Nach Dantes Absicht sollte der Schleier des Gedichtes die tiefsinnigen Lehren verhüllen. Voßler hat schon jetzt einen großen Zipfel dieses Schleiers gelüftet. Die religionsgeschichtlichen Vorbedingungen der „Divina Commedia" — die Besprechung der philosophischen fällt nicht in den Interessenkreis des Archivs f. Religionswissenschaft — sind mit wissenschaftlichem Ernst, reichster Belesenheit und psychologischem Feingefühl so trefflich dargestellt, daß man mit Spannung und Vertrauen auch den weiteren Teilen und vor allem auch der fortlaufenden Erklärung des Textes entgegensehen kann. Mit Spannung und Vertrauen, oder wie es im Inferno XX. 100—3 heißt:

— — Maestro i tuoi ragionamenti
mi son sí certi, e prendon sí mia fede,
che gli altri mi sarían carboni spenti!

Heidelberg **Max v. Waldberg**

Antike Himmelsbriefe

Zu Dieterichs Ausführungen über Himmelsbriefe[1] möchte ich ein weiteres Zeugnis aus dem Altertum hinzufügen. Gegen Schluß der ersten heiligen Rede des Aelius Aristides lesen wir (ed. K. II p. 394): *Τὴν τοίνυν τροφὸν τὴν ἀρχαίαν, ἧς οὐδέν μοι φίλτερον — Φιλουμένη ἦν ὄνομα αὐτῇ — μυριάκις μὲν ἔσωσεν* (sc. Asklepios) *παρ' ἐλπίδας, κειμένην δέ ποτε ἀνέστησεν ἐκπέμψας ἐμὲ ἀπὸ Περγάμου, προειπὼν ὅτι καὶ τὴν τροφὸν ἐλαφροτέραν ποιήσοιμι. Καὶ ἅμα λαμβάνω τινὰ ἐπιστολὴν πρὸ ποδῶν κειμένην τοῦ Διὸς Ἀσκληπιοῦ, σύμβολον ποιούμενος· εὗρον οὖν μόνον οὐ διαρρήδην ἕκαστα ἐγγεγραμμένα. ὥστε ἐξῆειν ὑπερχαίρων καὶ καταλαμβάνω τὴν τροφὸν τοσοῦτον ἀντέχουσαν ὅσον αἰσθέσθαι προσιόντος. ὡς δ' ἥσθετο, ἀνέκραγέν τε καὶ ἀνειστήκει οὐκ εἰς μακράν.*

Wie hier, so dient auch in der von Dieterich angeführten Pausaniasstelle (X, 38, 13) der von Gott gegebene Brief dazu, ein Heilungswunder herbeizuführen; in beiden Fällen erscheint Asklepios im Traume, um seinen Dienern (hier Aristides, dort der Dichterin Anyte) seinen Auftrag zu geben und läßt dabei einen Brief auf wunderbare Weise in die Hände derjenigen gelangen, deren er sich zur Ausübung des Wunders bedient. Aristides findet ihn zu Füßen der Statue des Zeus Asklepios — wie auch bei uns die Himmelsbriefe zuweilen an heiligen Orten gefunden sein sollen — Anyte hält ihn beim Erwachen in der Hand.[2]

Der Gedanke, daß durch solche Briefe Heilungswunder gewirkt werden können, erklärt sich aus der Vorstellung, die Briefe seien Träger der göttlichen Wunderkräfte, und könnten als solche die nämlichen Wirkungen erzielen, wie die Götter selbst. Die entsprechende Vorstellung liegt zugrunde, wenn von dem Weisen der Brahmanen, Jarbas, erzählt wird (Philostratos *Vita Apollon. Tyan.* III, 38 p. 114 f. K.), er habe einen besessenen Knaben durch einen Brief geheilt, oder wenn der Kaiser Julian bekennt (*ep.* 60 p. 579 ed. Hertl.), er sei in dem Augenblick, wo er einen Brief Jamblichs[3] in die Hand nahm, vom Fieber geheilt worden.

---

[1] Vgl. *Blätter für hessische Volkskunde* III. Jahrg. 1901, Nr. 3. und *Hessische Blätter für Volkskunde* Bd. I. 1902. S. 19 ff.

[2] Das erinnert daran, wie Aidesios (Eunap. *Vitae sophist.* 27) den Orakelspruch, den er im Traum erhalten, aber dem genauen Wortlaut nach wieder vergessen hatte, beim Erwachen durch ein Wunder auf seine linke Hand geschrieben fand.

[3] Jamblichs Briefe werden von Julian *ep.* 61 fin. p. 583 H. mit Asklepios Händen, ein anderes Mal mit einem Götterbriefe verglichen: *μετὰ ταῦτα μοι καθάπερ ἐξ Ἀπόλλωνος ἱερὸν ἐφοίτα παρὰ σοῦ γράμμα* (*ep.* 45 p. 538 H.) Von Maximus' Briefen sagt Julian (*ep.* 15 p. 494 H.) *ἡμεῖς δέ σου ταῖς ἐπιστολαῖς ὥσπερ παιωνίοις τισὶ φαρμάκοις συγκαθεύδομεν.*

Wie so viele Elemente der heidnischen Philosophenbiographie taucht auch dieses Motiv in den Wundergeschichten der Mönchsviten auf: Sulpicius Severus erzählt (*vita S. Martini* c. 19), ein fieberkrankes Mädchen sei augenblicklich geheilt worden, als man einen Brief des heiligen Martin auf ihre Brust legte.

An den Vergleich eines Philosophen- mit einem Götterbriefe (vgl. Anm. 3) werden wir erinnert, wenn wir in Plutarchs Schrift gegen Kolotes (c. 19 p. 1118 A) Epikurs Kanones „vom Himmel gefallen" (*διοπετεῖς*) genannt finden. (Vgl. Usener *Epicurea* S. 104.) Natürlich wendet Plutarch diesen Ausdruck spöttisch an, offenbar im Hinblick auf begeisterte Jünger Epikurs, die jenem Buche ihres Meisters dieses epitheton ornans tatsächlich und ernstgemeint zu geben pflegten. Daß dem so war, sehen wir aus Cicero, der (*de finibus* I, 19, 63) seinen epikureischen Mitunterredner von Epikurs *Κανών* sagen läßt: illa quae quasi delapsa de caelo est ad cognitionem omnium regula . . . und der den Epikureer Velleius von demselben Buche Epikurs als von einem „caeleste volumen" reden läßt (*De natura deor.* I, 16, 43).

Otto Weinreich

Kind und Korn

Für die von A. Dieterich in seinem Buch über die Mutter Erde kürzlich wiederum beleuchtete Parallelisierung von Kind und Korn findet sich wohl ein weiterer Beleg in Lenaus Gedicht von der schönen Anna. Als Frau fürchtet sie ihre Schönheit durch Geburten zu verlieren, darum wirft sie sieben Weizenkörner durch ihren Ehering in die Mühle und siebenmal ertönt beim Zerquetschen der Körner durch die Mühlsteine das Wimmern einer Kinderstimme. — Der Schluß der das Gepräge uralter Volkstümlichkeit an der Stirn tragenden Märchenerzählung, wegen deren sie von Fritz Schultze in seinem ungemein anregenden Buche über die Psychologie der Naturvölker (Leipzig 1900, S. 263) angeführt wird, steht zwar mit dem bisherigen Thema nur in losem Zusammenhange, ist aber doch gleich der Chamissoschen Geschichte von Peter Schlemihl für die animistische Vorstellungsweise so charakteristisch, daß er verdient, beigefügt zu werden: Die schöne Anna wird nach sieben unfruchtbaren Jahren verstoßen und irrt elend umher, wobei sie keinen Schatten mehr wirft, weil sie eine ihrer Seelen verloren hat. Merkwürdig ist auch die Siebenzahl auf deren religionsgeschichtliche Bedeutung bei den abendländischen Völkern W. Roschers tief eindringende Forschungen soeben ein helles Licht geworfen haben.

Hans Meltzer

[Abgeschlossen am 15. Juli 1907]

Register

Von **Otto Weinreich**

ἀββᾶ ὁ πατήρ 398f.
Aberglauben 307; 535
Achtzahl 425ff.
Adam 361ff.; — Ackersmann 361; 367; — nicht androgyn 316f.; 364; — Paradieswächter 361; 363; 366; — und Eva im Paradies 351ff.
ʾādām und ḥavvā 357f.
Adapamythos 351f.
Adonis 51f.; 53; 56
Agonium Jani 337; 343; — Martis 338; — Solis 335; — Vediovis 340; 343
Ahnenbilder 300f.
Ahnengeister Segen spendend 389
Ahnenkult 289; 293
Akoluthie (im Markusevangelium) 162f.
Aktaion 51; 53; 57
„Alle außer —" (mythologisches Schema) 93ff.
Alttestamentliches 123ff.; 314ff.; 345ff.
Amadokos 235f.; 241
Amulett bespuckt 273
Amulette 301; 304; 313; 394; 398f.; 511
Anblick des Toten verunreinigt 413f. (vgl. 407f.)
androgyne Wesen im Chaos 542
Angerona 335
Animismus 391
Aquila-Onkelos 503ff.
Argeerfest 376f.
Armilustrium 342
Artemis *τοξῖτις* in Kos 405,2
Arvales 336f.
Asklepios mit Schlangenstab 214; — mit Stab und Schlange 214f.; — und Hippolytos 51; 56
Asklepioskult in Kos 201ff.
Asklepioskultbilder 214f.
Assyrisches 104ff.
Astralmythologie 122f.
Athena Pronaia 230; 232f. — *Πρόνοια* 233ff.
Augenblicksgötter 5f.; 337,3
Australisches 129; 133; 135ff.; 300; 557
Autonoos 230; 233f.; 240f.

Babel-Bibel 121f.
Babylonisches 104ff.; 345; 351f.; 364f.
Balder und Christus 93f.; 96
Baum der Erkenntnis 351ff.; — des Lebens 351ff.; — des Todes 352
Baumkult 313f.
Besa-Idole 322f.; 325
Beschneidung, symbolisch vorgenommen 532
Bindung, magische 286ff.
Bissen, zur Erde gefallene, werden Geistern gegeben 373
Blutbund der Wadschagga 271ff.
Boathoen, Helfer im Kampf 229; 233
Boathoenfest 229; 233
Boathoos 229
Boreas 81

Carmenta 337
Carmentalia 337
Cerealia 339; 343
Charon 222f.; —: Höllenhund 223f.
Cheiron (alter Heilgott) und Hippolytos 51; 56
Christliches 416ff.
Cherub 361; 365f.
chthonische Gottheiten 216f.; 219ff.; 226; 257ff.
coitus 142f.; 296; 306; 353f.; 414,3; 522; — Vegetation hervorrufend 131
Collegium der Exegeten in Kos 407
Compitalia 336; —: Wandelfest 386f.
Compitalienritual 374ff
compitum 369ff.
Consualia 334f.; 339
Consus 6; 10

Dämonen ausgetrieben Heilzauber; — bei burt 43f.; — bei To 44; — verursachen Kra heit s. Krankheit
Dämonenglaube der M 345; 347; 551
δαίδαλα 260f.
Dante 451ff.; 562ff.
dei certi 13ff.; — inc 13ff.; — proprii 5f.; 1
Demeter: Erdmutter, Toten waltend 414; mit Zeus verbunden 2 — *Ὀλυμπία* 407; — Kore 267f.; — zürn 259ff.
Demeterkult auf Kos 40
Devotionsritus 376; 389
Dickbauchdämonen 321
Diomedes, pferdegestalti Gott 53f.; 55f.
Dionysos 62ff.
Dionysoskult, thrakisch 75ff.
Dionysosorakel 77
Dioskuren, chthonisc dann himmlische Göt 265f.; — durch L fliegend und reitend 26
Divalia 335
Divination 108f.; 138; 1 296; 545
Dreiheit der Feste 333; 3 339; 342
Dreizahl 141; 277; 2 289; 407
δρώμενα 154ff.; 252
Dualismus im Göttergl ben des Elemabezir 298

iden 345 f.
idechse, dämonisches Tier 531 f.; 553
igenschaftsgötter 8 f.
isen bei Toten 44 f.; — bei Wöchnerinnen und Neugeborenen 43; — bricht Zauber 41 ff.; 280; — gegen Krankheit 44; — genannt zum Schutz 46; — schützt vor Dämonen 41 ff.; —: Sühnmittel 42; —: Tabu im Kult 410
serne Messer 43 ff.; — Ringe 42
kstase 312
ıtmannung bei Syrern 150 ff.
quirria 338 f.
de darf nicht verunreinigt werden 411 f.
f Erde legen der Kinder 158
innyen 226 f.
n, Tabu im Kult 410
γένη 394 f.
genii, Sterbelade der 395; 397
ropäer gelten als regengewaltig 275; — als Totengeister 304; 514
a (Name) 357 ff.; — Mutter alles Lebendigen 354; 357 f.; 360 f.; — Schlangengottheit 359; — und Schlange 357 ff.; — Unterweltsgottheit 360; 367
as Erschaffung aus der Rippe Adams 363 ff.; 367
angelien 18 ff.; 161 ff.; — ihre Quellen 28 ff.; — ihre Tendenz 26 f.; 30; 166 f.; 171 ff.; 179; 197 f. — Textumgestaltung 31 f.

unus 337 f.; — und Fauna 6
alis exercitus 80
riae Iovis 335
ste, römische 333 ff.
sttage: „quando rex comitiavit" und „quibus mundus patet" 342
uertreten 519 f.; 535
Fluch- und Segensformeln 277 ff.
Fontinalia 342
Fordicidia 339; 343
Fruchtbarkeitszauber 338 f.; 557
Frühlingsfest, von Kindern gefeiert 560 ff.
Furrina 333
Furrinalia 333
Fuß heilkräftig 556
Fußspur im Zauber 303; 532; 554

Γῆ 265
Gebärende unrein 301; 407 f.; 512; 515 f.; 523
Geburtszauber 138; 557 f.
Genius 16
geschlechtliche Enthaltsamkeit 414,3; 522
geschlechtlicher Verkehr bei Adam und Eva 353 f.
Gilgamesch-Epos 125 ff.
Gleichnisse, jüdische 505 ff.
Gnostisches 420 f.; 427
Gog-Magos-Legende 363
Gold kathartisch 409; — zauberkräftig 397
Goldblättchen mit Inschrift 393 ff.
Goldtänien mit Inschrift 393; 394 f.
Gottesglaube der Wadschagga 293

ἀγνεῖαι 400 ff.
Harpyien 72
heilende Briefe 566
heilige Handlung 154 ff.
heilige Steine 136 f.; 514; 516; 559
heilige Tiere 52 f.; 54 f.; 56; — dargestellt durch Priester und Priesterinnen 53 f.; 56 f.; 58,1; — im Asklepieion 207
heilige Waffen: göttliche Mächte 230,1
Heiligengräber 313
Heilzauber 107; 119; 303; 514; 517; 531 f.; 551 ff.
Hephaistos 326 ff.
Hera chthonisch 259 ff.: — kuhgestaltig 262,1; 263; — und Dionysos 262,1; 263
Ἥρα appellativ 262 ff.; — und ἥρως 262
Hermetik 421 f.; 428; 430
Ἡρώνδας und Ἡρώιδας 404,1
Herondas' Dankopfer an Asklepios 201 ff.
Himmelsbriefe, antike 566 f.
Himmelsjungfrau zur Erde kommend 542
Hippolytos 47 ff.; — astral gedeutet 59 f.; — Etymologie 47 f.; — in Pferdegestalt 53 ff.; — Kult in Trozen 50 ff.
St. Hippolytos (Märtyrer) 49 f.
Hochzeitsbräuche 299; 306; 379 f.; 541
Honigkuchen, Opfer an Kerberos 222; 224; — Seelenopfer 219; 222
Honos und Virtus 11; 16
Hufeisen, Übel abwehrend 45
Hunde bei chthonischen Göttern 226; — dämonische Tiere 224 f.; — heilend 207; 227; — mantische Tiere 227; — schatzhütend 227; — und Schlangen 224 ff.
ὑγίεια = ψαιστά 205
Hyperboreer 152 f.; 235; 241 f.
Hyperochos 235 f.; 241

Iaseus Iasion Iason Iasos 84 f.
Idole, menschengestaltige mit Tierkopf 535
Incubation bei Dioskuren 265; — im Amphiaraion zu Oropos 220
indigitamenta 5 f.; 9
Isiskult in Tithora 247

Jagdzauber 138; 145; 303; 524
Jahve, die Unwahrheit sagend 351

ianua 337
Janus 9f.; 337; — Junonius 16
Jesu Gleichnisse 38,3; 4; — Passion in der Version des Syrus Sinaiticus 167ff.
Johannesevangelium 18f.; 24; 173; 181; 183
Jüdisches 485ff.
Jünglingsweihen 139; 296f.; 325
Julzeit der Germanen 78f.
Juno 16
Juppiter Lucetius 10; — Träger sittlicher Eigenschaften 11

Kabeiroi 326ff.; — Seelen geleitend 329; 332
Kalendae Martiae 16; 338
καθαρμοί 401ff.
Kannibalismus 514; 518; 520
κενέβρειον 408f.
Kerberos 222ff.; —: Schlange 224f.
Kinder auf Erde gelegt und aufgehoben 158
Kirkiskaisaken 311ff.
Kleiderwechsel, symbolisch 286; 289
Koisches 201ff.; 400ff.
κορυτρόφοι 403; 405; 412
Kranke getötet 515; 518
Krankheit verursacht von Ahnengeistern 293; — von bösen Geistern 511; 514; 523; 528; 550ff.; — von Totengeistern 341
Krankheitsübertragung auf Bäume 314
Krankheitszauber 144; 307; 309; 554ff.
Kriegsbräuche 143; 548ff.
Kuchenstehlen 156
Kunst und Zauber 318

Lärm verscheucht die Geister 309; 512; 525; 535
Laodokos 236; 241
Lar nicht ortsgebunden 371f.
Laren und Penaten 371ff.
Larenkult 336f.; 368ff.; — und Totenkult 368; 373; 384ff.; 387ff.
Larenta 336f.; 384,1.
Larentalia 337
Lasterschemata, antike 421ff.; 430; 440
Leberschau 107; 109
Lemuria 341
λευκαὶ κόραι 240; 243ff.
Liber und Libera 6
Liberalia 338; 343
Liebeszauber 140; 145; 303; 307; 541
Lucaria 333
Lucasevangelium 22; 29; 36; 164; 172f.; 176f.; 197f.
Lupercalia 337; 340; 343; 374f.
Luperci 338; 340
Lykurgos 53; 65f.; 69; 75; —: pferdegestaltiger Gott 53f.; 55f.

Magie, babylonisch-assyrische 111f.; 118f. (vgl. Zauber)
Maibräuche 318
Maimonides 494ff.
Manes 387ff.; 388,1
Mania: Mana 384; — Mutter der Laren 381ff.
maniae 381ff.
Marcusevangelium 18ff.; 161ff.; — geschichtlicher Wert 22ff.; 28ff.; 161ff.; 175; 184; 197ff.; — Paulinisches darin 37ff.; 161ff.; 184; — sachliche Anordnung 36f.; — seine Priorität 19ff.; — Urmarcus 33ff.
Mardukkult 110
Mars 11; 16; 338f.; 341f.
Masken und Maskentänze 300f.; 303; 305; 307; 308
Mater Matuta 12; 341
Matthäusevangelium 18f.; 22; 28; 30; 32f.; 36; 166f.; 176ff.; 187; 189f.; 197f.
Mazzeben (Malsteine) 361,6
Meditrinalia 342
Medizinmänner 276
Melanesien 129ff.; 295ff.; 510ff.
Menschen aus Maden und Würmern stammend 529
Menschenopfer 512; 515; 537; 538; 543; — im altrömischen Ritus 374ff.; — im Bindezauber 28
Menstruation 139; 522; 552f.; 556
St. Michael löst Mercuri Cimbrianus und Wuotan ab 13
Mikronesien 521ff.
Mittelalterliches 416ff.
Mond als Mann 134; 13 — Mädchen beiwohnend 139
mondförmige Embleme 132ff.; 297; 521
Mondgott 132ff.; 521
Mutter Erde 6f.; 16; 11 338f.; 360f.; 414
Mysteriendienst der k schen Demeter 407
Mythologische Schema 88ff.

$n+1$, als mythologisch Schema 89ff.
Nabelschnur 557
Nacktheit bei Adam u Eva 353f.
Nahrungserwerb von re giösen Bräuchen begleit 539ff.
Name des Eisens schützt
Naturmythen 130; 529; 5
Neptunalia 333; 343
Neraiden 253f.
Nergalkult 110
Neugriechisches 252ff.
Neutestamentliches 18f 124f.; 161ff.; 417ff.
Ninibkult 110
νομός Weidevieh? 412
Nonae 342
numina 4ff.

Obolos für Charon 222ff
Obszöne Tänze 303; 522
Oktoberroß 55; 341; 343
olympische Götter 257f — ihre Verbindung alten Lokalkulten 25

Omina 546; 553; — in Mythen 100f.
Onomakritos 61ff.; 73; 75; 242
Opalia 335
Opfer in Erdschlund 219ff.; — in Heilquellen 221
Opiconsivia 334
Ops opifera 334,4
Orpheus 51f.; 53; 56; 67; 76
Orphisches 64; 66; 79
Osiris und Dionysos 248ff.

Papiaszeugnis 28f.
Paradies 345ff.: — eschatologisches 350; 361f.; —: Garten Gottes 349; 367; —: Land Baals 349
Paradiesflüsse 345f.; 367
Paradiesgeographie 345ff.
Paradiesschlange: dämonisches Tier 357ff.; 367
Paradiesvorstellung 349ff.
Paradieswächter 361ff.
Parilia 339; 342
Passion s. Jesu Passion
Paulinische Dämonologie 418f.
πελανός 205ff.; —: Opferkuchen 206; 216; 219; 220,8; —: Geldspende 209ff.; 217f.; 220
Penaten 371ff.
Penis zauberkräftig 143; (vgl. 145); 552
Pentheus 51f.; 53; 66; 69
Petrus, Gewährsmann für Evangelien 35
pferdegestaltige Götter und Heroen 53ff.
Pferdeopfer 53ff.
Phaidra 58
Phallos 533
Phönikisches 322; 324ff.; 359; 367
St. Phokas 82
Phokos 82ff.; — Genealogie 83f.; — Heros 82; — Robbengott 82ff.
Phylakos 230; 233; 236; 240ff.
Pilatus 168ff.; — acta Pilati 174
πνεύματα 417f.
πνικτά 409
Polynesien 521ff.
Poplifugium 342
Portunalia 334
Poseidon Hippios 36; 58
προσπερμεία 409f.
Proteus, Robbengott 82f.
Psychomachie in Kunst 442ff.; — in Literatur 434ff.
Ptah-Embryo 322ff.
Ptah-Sokaris 322ff.
Pubertätsbräuche 138ff.; 306; 522
Puppen, aufgehängt 378ff.; — Ersatz für Menschenopfer 374; 376f.
Pyrrhos 235f.
Pythagoreisches 343

Quinquatrus 339
Quirinalia 337f.
Quirinus 340

Rangzeichen (mythologischer Begriff) 97ff.
rechts und links 541; 543f.; 546
Regenzauber 145f.; 303; 307; 512; 513; 517
Regifugium 342
Robigalia 339; 342
rote Farbe 141; 146f.

Sabazioskult 319
Salacia Neptuni 9; 13
Salier 338; 342
Saturnalia 335; 343
Saturnus 336
Schadenzauber 144; 307; 309f.; 512; 517; 518 (vgl. Krankheitszauber)
Schädelkult 141; 147f.; 300f; 511; 524; 528; 535
Schlange an Spitze des Menschengeschlechts 360; — auf Thesaurosdeckel 212ff.; — bei chthonischen Gottheiten 216f.; 257; 260f.; 265; 360 — Heildämon 227; — im Asklepieion 204; 205ff.; — im Paradies 351; 355; 357ff.; 367; — mantisches Tier 227; — quellhütend 217; — schatzhütend 213; 219; — und Hund 224ff.
Schlangenfütterung 219,2
schlangengestaltige Dämonen 357; — Gottheiten 216f.; 256; 359f.; — Heroen 227
Schöpfungsberichte, biblische 120; 314ff.; 363f.
Schöpfungsmythen 308,5; 519; 527; 533; 542
schwarze Farbe 44; 139f.; 142; 147; 298; 304; 518; 522
schwarzes Roß bei Dioskuren 265
Seele in der Pupille erscheinend 319
Seelen im Sturm 80; 258; 268
Seelendämonen in Schlangen- und Hundsgestalt 227f.
Seelenglaube 147ff.; 298; 302f.; 306f.; 511; 515; 524; 527; 531; 534f.
Seelenland im Westen 147; 296; 298; 527; 531
Seelenverehrung am Herd 391
Seher, dämonenbesessen 545
Seilbund 286; 288
Selbstmord 412f.
Semele, Erdgöttin 265
Siebenzahl 286; 289; 416ff.
Silen 330f.; —: gütiger Dämon 331f.
Silvanus 10
Sintflutsage 526
Sirenen: Totenseelen 261
Sklaven beteiligen sich am Kult 385f.; — Opfer an ihre Manen 386
Sol indiges 335
Sommer mit Winter kämpfend 154ff.
Sommerdoekenaustragen 153f.
Sondergötter, s. dei proprii
Sonnenhelden und -götter 130ff.; 296; 513; 515; 518; 526; 529f.; 554; 558
Sonnenmythen 130ff; 296; 299; 308; 513; 515; 518; 526; 528f.; 533; 558
Soterien 246

Speichel heilkräftig 556; — mit Blut vermischt 274
Speichelbund der Wadschagga 271ff.; 290ff.
Speien zur Verstärkung des Zaubers 273; 274
Speiseverbote, koische 408f.
spitze Mütze 323; 328f.
Sporteln im Kult 209ff.; 217ff.
stips = πελανός 220; 222
Sturmriesen 242f.; (vgl. Titanen)
Stoisches 424
Sühnriten 288
Sünde stammt von Dämonen 418ff.; — von Planeten 421ff.; 441; 452ff.; 460f.; 479ff.
Sündenfall 351ff.; vgl. 120
Sündengattungen 416f.
Sündenkataloge 416ff.
Synoptiker 18ff.; 166ff.

Tabella ansata 393ff.
Tabu 142f.; 301; 407; 410; 415; 512; 528; 534; 537f.; 540; 544; 549; 552; 558f.
Tätowierung 306; 523; 524f.; 528; 537
Tanz, zauberkräftig 143; 145; 303; 305; (vgl. Totentanz)
Tellias 62
Tellus 6f.; 12; 16; 335f.; 339f.; (vgl. Mutter Erde)
Tempelvorhang, antiker 203f.
Tempestates 10
Θεσμός und Θεσμοφόρος 411
θησαυρός (Opferkasse) 208f.; 211ff.
Thora und mündliche Tradition im Judentum 490ff.
Thyia 69ff.
Thyiaden 69ff.; —: Windfrauen 72
Θυιάς = θύελλα 70f
Tiber 334
Tierattribute als Symbole der Laster 461ff.
Tierkult, griechischer 57f.; 216; (vgl. heilige Tiere)
Tiernamen der Priester und Priesterinnen 56f.
Titanen 62ff.; — Reif- und Sturmriesen 73ff.; 242
Tithora 247
Tod und Auferstehung 51f.; 79
Todsünden 416ff.; — acht 425ff.; — sieben 416ff.
Totenbräuche 140ff.; 301ff.; 306; 510ff.; 517f.; 521; 523ff.; 531; 534
Totenfeste mit Feiern heiteren Charakters 384f.
Totengeister 134; 139; 141; 148; 298f.; 300; 510; 524; 534; 552
Totenkult 368; 373; 384ff.; 387ff.
Totentanz 134; 141f.; vgl. 510
Trieteris und Oktaeteris 78
τρώγλη τοῦ δράκοντος 205ff.; — = θησαυρός 208f.
Tubilustrium 342

unbeschnittener Knabe 286; 289
unbeschnittenes Mädchen 273; 289
Urin zauberkräftig 144; 297; 552; 556

Vediovis 340f.
Vegetationsdämonen 513f.
Vegetationszauber 145
Ver sacrum 377,4
Vervactor 5; 14
Vesta 341
Vestalia 341; 343
Vestalinnen 341
Vinalia 334f.; 339f.; 342
Virbius 54f.
virtus 15
Volcanalia 334; 339,8; 343
Volturnalia 334
Vulcanus und Tiber 334
Vulva, zauberkräftig 523 536; 551; 553; (vgl. 545

Wahnsinn, von chthonischen Göttern geschickt 261
weiße Farbe 62; 64f.; 73f. 140f.; 242; 244; 251 —: Geisterfarbe 140 142; 301; 304; 514; (vgl λευκαὶ κόραι)
weiße Rosse der Dioskuren 266
Wilde Jagd 69; 72f.
Windkult 71ff.; 80f.; 258
Windzauber 145ff.; 512; 517
Wôdan, chthonischer, dann himmlischer Gott 268
Wütendes Heer 69

Zagreus 51; 53; 61ff.; 72ff. 80
Zauber 144; 303; 306; 512 529f.; 539f.; 541; 544ff. (vgl. Fruchtbarkeitszauber. Geburtszauber. Heilzauber Jagdzauber. Krankheitszauber. Regenzauber. Schadenzauber. Windzauber
Zauber und Kunst 318
Zerreißen des Gottes u. ä. 51; 67f.
Zeugung, dem ersten Menschenpaar verboten 353ff.
Zeus, chthonisch 257; — verbunden mit einer chthonischen Göttin 259; 264f.
Zwergdämonen 322ff.
Zwölfzahl 362 Anm. 363 Anm. 365f.

Druck von B. G. Teubner in Dresden.

BL
4
A8
Bd.10

Archiv für Religionswissenschaft vereint mit den Beiträgen zur Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY